This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

994

Per 267 84 d 9/13

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

XIII. Band.

LEIPZIG,
Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).
1877.

Seite

Caro, Problèmes de morale sociale (von *Jodl*) 286
Dieterich, K., Kant und Newton (von dem *Red.*) 288
Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit (von *Bertling*) . 290
Bywater, J., Heracliti Ephesii reliquiae (von *J.*) 296
Bernays, J., Die unter Philons Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls (von dem *Red.*) 298
Langer, P., Die Grundlagen der Psychophysik (von *Dittmar*) . 300
Hoffmann, Fr., Philosophische Schriften. Bd. IV (von *Rabus*) 308
Ribot, Th., Die Erblichkeit; deutsch v. O. Hotzen (von *Bergson*) 309
Lange, Fr. Alb., Logische Studien (von *Knauer*) 348
Erdmann, B., Martin Knutzen und seine Zeit (von dem *Red.*) 365
Witte, Joh. H., Vier Schriften desselben (von *Schneider*) . . 371
Landmann, R., Hauptfragen der Ethik (von *Lasson*) . . . 379
Steudel, A., Philosophie im Umriss. Thl. 2 (von *Lasson*) . . 381
Kehrbach, K., Kant's Kritik der reinen Vernunft (v. *Vaihinger*) 388
Nolen, D., La critique de Kant et la metaphysique de Leibniz (von dem *Red.*) 389
Gizycky, G. v., Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie (von dem *Red.*) 391
Mehring, G., Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichtsphilosophie (von *Jodl*) . . . 393
Klassiker, pädagogische. Bd. I—III (von *Lasson* und dem *Red.*) 396
Erdmann, B., Die Axiome der Geometrie (von *Witte*) . . . 438
Hertling, Freih. v., Ueber die Grenze der mechanischen Naturerklärung (von *Weis*) 454
Gizycki, G. v., Die Philosophie Shaftesbury's (von dem *Red.*) . 459
Leibniz-Litteratur, zur. 1. Leibniz u. Baumgarten von Joh. Schmidt. 2. Leibniz' Psychologie von Fr. Kirchner. 3. G. W. Leibniz von dems. (von dem *Red.*) 461
Noack, L., Philosophie-geschichtliches Lexicon (von dem *Red.*) . 464
Bonaventura, Nachtwachen (von dem *Red.*) 524
Spinoza-Litteratur, zur. Anzeige von zehn Schriften von u. über Spinoza (von der *Red.*) 523
Litteraturbericht. Besprechung von zwölf Schriften zur Geschichte der Philosophie, zur Ethik, zur religiös-philosophischen Weltanschauung und zur naturphilosophischen Methodik (von dem *Red.*) 529

III. Entgegnungen.

Wangenheim, Fr. v., Entgegnung 400
Knauer, G., Duplik 404

IV. Verschiedenes.

Bibliographie von *F. Ascherson* . . . 86. 141. 241. 313. 408. 465. 539
Philos. Vorlesungen an den deutschen Hochschulen . 148. 246. 315. 468
Universitätsschriften 89. 151
Recensionen-Verzeichniss 90. 152. 251. 315. 410. 474
Aus Zeitschriften 93. 158. 251. 319. 415. 477. 544
Personalien und Miscellen 96. 159. 160. 256. 320. 416. 544

Ueber Wesen und Aufgabe der Philosophie,

ihre Bedeutung für die Gegenwart und ihre Aussichten für die Zukunft

handelt A. Horwicz in einer noch im Jahre 1876 als 78. Heft der „Deutschen Zeit- und Streitfragen" (Verlag von C. Habel in Berlin) erschienenen Flugschrift auf so sach- und zeitgemässe Weise, dass die kurzgefasste Mittheilung der wesentlichsten darin enthaltenen Gedanken dem neuen Jahrgange der Philosophischen Monatshefte zur passenden Einführung dienen kann.

1. Horwicz geht davon aus, dass die Praxis unseres öffentlichen Lebens in vielfacher Hinsicht an der Vernachlässigung der reinen Theorie und der Verachtung der Philosophie kranke; dass sie selbst aber, die Philosophie, insofern eine Streitfrage geworden sei, als die Ansichten über ihr Wesen und ihren Character als Wissenschaft, über ihren Werth und ihre Methode, über ihr Princip und ihr Gebiet, endlich und am meisten über ihre wirklichen und angeblichen Resultate immer noch weit auseinandergehen. So gross nun aber auch Wirrsal und Anarchie hinsichtlich der Philosophie heut zu Tage noch sein mögen, so hat sie sich doch, fährt der Autor fort, in der Achtung und Beachtung der Menschen allmälig aus früherer Verkennung erhoben: sie wird wieder als Wissenschaft anerkannt. Aber als was für eine? Ueber diese Frage finden wir besonders drei Ansichten verbreitet. Die Einen scheinen sie mehr als eine historische Wissenschaft, denn als eine Sache des freien Denkens zu nehmen und fassen sie vorherrschend von Seiten der Tradition; doch ist das nur eine Verwechslung des Mittels mit dem Zweck, der Vorbereitung mit dem Wesen der Sache. Nach einer zweiten Ansicht ist die Philosophie

gar keine besondere Wissenschaft, sondern hat jeder einzelne Wissenszweig seine Philosophie für sich. Aber so wenig das besondere Wissen ohne philosophischen Geist sein soll, so bedenklich und unangemessen wäre es doch, wenn jeder Forscher dasjenige, was er an philosophischen Begriffen braucht, dem vorliegenden Bedürfnisse entsprechend sich jedesmal selbst zurecht legen wollte, ein Beginnen, dessen unabwendbare Folgen eitel dilettantisches Flickwerk und Phrasenthum, ja eine neue babylonische Verwirrung sein würden. Scheinbar richtiger ist eine dritte Ansicht, wonach die Philosophie die allgemeine, zwischen den einzelnen nach verschiedenen Zielen auseinandergehenden Disciplinen central vermittelnde Wissenschaft sein soll, wobei die richtige Anschauung zu Grunde liegt, dass die Einzelwissenschaften ohne ein solches gemeinsame Band, welches ihre Resultate zusammenfasst und in lebendige Wechselwirkung setzt, in unfruchtbarer Isolirung sich zersplittern und veröden müssten. Aber auch diese Ansicht kann nicht genügen, vielmehr wird der Begriff der Philosophie nur erreicht, wenn man sie als die Wissenschaft der höchsten, allgemeinsten und wichtigsten Ideen und damit zugleich als der höchsten praktischen Aufgaben der Menschheit fasst. So angesehen wird sie daher auch die nothwendigste und unentbehrlichste Wissenschaft sein, von der ein Volk sich nicht anders dauernd abwenden kann, als auf die Gefahr hin, seine innersten Lebensinteressen und besten Güter auf's Schwerste zu schädigen.

2. Um diese Thesis, dass die Philosophie das systematische Wissen der höchsten und allgemeinsten Ideen und damit der höchsten und allgemeinsten Ziele oder Aufgaben des Menschen sei, — welche Manchem als eine unbegreifliche Anmassung, insonderheit als eine Erneuerung des längst unmöglich gewordenen Dogmatismus übermüthiger Speculationssysteme erscheinen mag — im Einzelnen als richtig nachzuweisen, ist zunächst an jene dritte Ansicht anzuknüpfen, wonach die Philosophie die allgemeine zwischen den einzelnen Disciplinen central vermittelnde Wissenschaft wäre: eine nichts weniger als unrichtige, nur nicht die ganze Wahrheit enthaltende Ansicht. Denn um jenes Geschäft centraler Vermittelung ausüben zu

können, genügt doch nicht bloss der einfache Contact der verschiedenen Einzeldisciplinen mit einander, sondern muss eine neue, fruchtbare, lebendige Production und Neuschöpfung aus dem Mittelpunkt heraus eintreten. Tiefer als die einzelne Wissenschaft ihren Gegenstand und dessen Voraussetzungen zu begreifen vermag, soll die Philosophie es zu thun versuchen, indem sie, was die Einzeldisciplinen als ihre Resultate erreicht haben, zu ihrem Material und Ausgangspunkt macht, um darauf ein Wissen höherer Ordnung, eine Wissenschaft der Wissenschaften zu gründen. In diesem Sinne also soll sie ein System oder die einheitliche Systematik aller Wissenschaften sein. Denn wie verschieden in ihren Gegenständen und ihren Methoden, ihren Principien und Maximen, ihren Erfolgen und Tendenzen die Special-Wissenschaften unter einander auch sein mögen, so müssen sie doch sämmtlich die Kennzeichen menschlicher Geistesarbeit an sich tragen, und da der menschliche Geist, sei er nun was er sei, thatsächlich und unleugbar desto mehr eine Einheit ausdrückt, je klarer er sich seiner selbst bewusst wird, so wird dadurch, wie schon Plato erkannte, zugleich auch ein geistiger Brennpunkt nothwendig gemacht, in dem alle Strahlen der wissenschaftlichen Erkenntnissthätigkeit sich vereinigen, um von ihm aus wiederum belebend und befruchtend auf die Peripherie zurückzuwirken. So muss die Philosophie als dieses geistige Centrum der Wissenschaften nicht für einen todten, aus der Peripherie erst gefundenen, sondern für einen selbständigen, lebenschaffenden, seinerseits die Peripherie erhaltenden Mittelpunkt gelten. Und zwar erscheint diese selbständige Stellung der Philosophie als eines in sich unabhängigen Centrums inmitten der anderen Wissenschaften noch deutlicher, wenn man erwägt, dass sie, indem sie sich auf die einzelnen Wissenschaften stützt und die Resultate zum Aufbau eines neuen Lehrgebäudes nach eigenem Plane verwerthet, ausserdem noch Disciplinen besitzt, bei denen eine solche Anlehnung an Special-Wissenschaften gar nicht stattfindet, in denen sie vielmehr selbst Specialwissenschaft ist, die Psychologie, Aesthetik und Ethik. Zwar gibt es auch für diese drei noch Special-Wissenschaften, die ihnen das thatsächliche Material vorbereiten, für die Psycho-

logie die Physiologie, für die Aesthetik die Literatur und Kunstgeschichte sowie die verschiedenen Kunstlehren, für die Ethik die Ethnologie und die vergleichende Sittenkunde. Aber doch ist das Verhältniss hier ein ganz anderes, als bei den anderen Disciplinen. Während bei diesen die special-wissenschaftliche Kenntniss beinahe Alles ist, und das philosophische Denken an den von ihm ausgewählten Stoff nur die ordnende Hand zu legen hat, verhält es sich bei der Psychologie, Aesthetik und Ethik grade umgekehrt. Mehr als die Physiologie muss zur Psychologie die innere, psychische Erfahrung beitragen, und diese innere Erfahrung kann gar nicht anders gesammelt werden, als an der Hand eines abstrahirenden philosophischen Denkens. Die Herbeiziehung der Physiologie ist der Psychologie förderlich und nutzbringend nicht sowohl durch die Fülle des von ihr beigebrachten thatsächlichen Materials, als durch das normgebende Muster und Beispiel, welches mit der physischen Darstellung des Leiblichen, das dem Seelischen zu Grunde liegt, das Ziel andeutet, welchem die psychische Analyse entgegenzustreben hat. Während also sonst überall die Specialwissenschaft nur die Fülle des thatsächlichen Materials, das philosophische Denken aber die leitenden Principien und die ordnende Richtschnur zu liefern hat, ist in der Seelenlehre das philosophische Denken zugleich auch an der Beschaffung des speciellen Materials, die Specialwissenschaft aber an der Hergabe der leitenden und regulirenden Principien betheiligt. Und ähnlich stellt sich das Verhältniss bei der Aesthetik und Ethik, für welche die Psychologie übrigens die fundamentale Voraussetzung bildet, wie sie zugleich auch die wesentliche Grundlage der Erkenntnisstheorie ist, jener Disciplin, die geradezu als der Kernpunkt, das Punktum saliens alles Wissens bezeichnet werden muss. Dieses wichtige Abhängigkeitsverhältniss, in welchem alle Wissenschaften zur Psychologie stehen, trägt nun wiederum dazu bei, den oben erörterten einheitlichen Zusammenhang aller Wissenschaften mächtig zu verstärken. Auf doppelte Weise, wie man nun erkennt, hangen alle Wissenschaften mit einander zusammen: materiell durch die Wissensverwandtschaft der Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, formell durch die Einheit der psychischen

Thätigkeit, aus deren Uebung sie hervorgehen und durch deren wesentliche Eigenthümlichkeiten sie alle in gleicher Weise bedingt werden müssen, indem ihnen allen dieselben Allgemeinbegriffe zu Grunde liegen.

Diesen doppelten Wissenszusammenhang, das einheitliche Gesammtresultat und zugleich die gemeinsame Form und Methode aller Wissenschaften, den Brennpunkt, in dem alle ihre Strahlen zusammenlaufen, würde dann die Philosophie darstellen, wenn auch erst die der Zukunft. Wir sprechen davon als von einem Etwas, das noch nicht ist, das aber werden wird, ja so gewiss werden wird, als die Menschheit noch nicht in hoffnungslosen Marasmus versunken ist, so gewiss, als wir zuversichtlich hoffen, dass auch unser Volk trotz mancher trüben Erscheinungen noch zu neuem Aufschwunge sich sittliche Gesundheit und Jugendkraft genug bewahrt habe. Aber allerdings kann man sich die Arbeit an diesem Bau, den Weg zu diesem aussichtsvollen Gipfel kaum schwer und mühsam genug vorstellen. Ist es doch die Thätigkeit des Polyhistors, fast möchte man sagen Panhistors, die dazu als Vorbedingung erfordert wird. Und doch ist das positive, sogen. exacte Wissen für den Philosophen immer noch das Wenigste, denn nicht das Wissen macht ihn, sondern das Denken, und zwar das concentrirte, gründliche, methodisch geschulte Denken, also ein Denken, dem der gesammte Inhalt der wissenschaftlichen Erfahrung als Prämisse dient, damit es von da aus die letzten Abstractionen und höchsten Ideen erreiche.

3. Aber auch in diesem Sinne die Philosophie als Central-Wissenschaft fassend, würden wir ihr Wesen noch nicht erschöpfen. Es ist zwar richtig, dass die Philosophie Theorie, ja die am meisten theoretische Wissenschaft ist, aber sie ist ihrem Charakter nach auf der anderen Seite ebenso praktisch, wie sie auf jener theoretisch ist. Philosophie bedeutet ja wörtlich Liebe zur Weisheit; unter Weisheit aber hat man von jeher das ethische Verhalten noch mehr als das theoretische verstanden wissen wollen. So zeigt uns Socrates das wahre Vorbild des Philosophen als praktischen Weisen; so heben im Alterthume wie in der Neuzeit die grössten Denker die

ethisch-ideale Seite der Philosophie nicht minder stark als die thoretische heraus, so tritt vor Allem an unserm Kant gerade diese Richtung auf's Ethische prägnant hervor; und von jeher hat man unter Philosophie Etwas verstanden, das dem Menschen Trost und Stärke im Unglück, Mässigung im Glücke, unter allen Umständen sittliche Führung und moralischen Halt zu gewähren geeignet sei. In dieser Hinsicht steht die Philosophie im Bunde mit der Religion, die beide gleich sehr aufeinander angewiesen, beide von gleich hoher geistiger Abkunft, sich in die Herrschaft über die Menschen in mannigfach verschiedenem Verhältnisse theilen. Bedenkt man nun, dass grade heut zu Tage das Jagen nach Erwerb und Genuss, die Gedankenlosigkeit und Verkehrtheit des Urtheils, der Mangel an Ehrenhaftigkeit und rechtschaffener Gesinnung immer mehr überhand zu nehmen drohen, so muss auf diese Seite der Philosophie, nämlich die praktische, ein um so grösseres Gewicht gelegt werden. Soll nicht aller wissenschaftliche Fortschritt, alle gesellschaftliche Verfeinerung, alle industrielle Verbesserung vergeblich sein, so muss von der Idee des Guten aus ein neuer Aufschwung und Umschwung vorbereitet werden, an dem die Philosophie den hervorragendsten Antheil haben muss. Hier also hat das theoretische Wissen sein höchstes Ziel, sein eigentliches und wahrhaftes Interesse. Alles Wissen ist unnütz, wenn es nicht diesem Zwecke dient, uns zum Verständniss unseres eigenen Wesens zu führen, damit wir lernen, wie wir zu handeln haben. Kunst treiben und Religion üben kann man freilich auch ohne Philosophie, aber in wirklich eindringende Erkenntniss unseres wahren Wesens führt nur sie ein. Was das Gute und das Böse an sich sei und wie es mit unserer Lust und Unlust zusammenhange, und was das Alles, Lust und Unlust, Gutes und Böses für unser gesammtes Denken und Sein zu bedeuten habe — das zu erkennen, reichen nicht blos gewöhnliche Lebensmaximen aus und noch weniger überlieferte Schulbegriffe, noch endlich die Autorität der Religion allein. Wir sind bei diesen Fragen auf einem so persönlichen und innerlichen, ganz und gar auf Freiheit und Autonomie gegründeten Boden angelangt, dass uns sogar die Autorität Gottes selbst, und wenn sie sich in unmittelbarster Weise geltend machte, ohne den Beifall

unserer sittlichen Gewissensüberzeugung nicht genügen würde. Denn hier ist der Mensch selbst der oberste und letzte Richter und die höchste Instanz, aber wieder nur der ganze Mensch in der vollen Summe seines Denkens und Seins, die, um die Schöpfung einer lebenswahren Ethik zu ergeben, zu einer idealen Universalität sich erheben muss. Und werfe man uns nicht ein, dass damit wieder ein unerreichbares Ideal aufgestellt, ein Unmögliches ins Auge gefasst werde. Hat nicht derselbe Kant, welcher dem Dogmatismus der Schwärmer mit seinen Kritiken so gewaltige Dämme entgegensetzte, in den Postulaten der praktischen Vernunft die Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, welche von jeher die höchsten Zielpunkte des speculativen Denkens gewesen waren, als fundamentale Bedürfnisse und Leitsterne der Menschennatur anerkannt, und sie damit trotz alledem, was er in theoretischer Hinsicht darüber gesagt hatte, aufs Neue dem Gebiete der Philosophie zurückgegeben? Und mögen auch Manche, die in theoretischer Hinsicht Stein und Bein auf Kant schwören, über diese seine Postulate der praktischen Vernunft entweder mit Stillschweigen oder selbst mit unverhülltem Tadel hinweggehen, so sind sie doch so gut Kant'sche Philosophie als das Uebrige; und wenn man auch bei Kant's Abkehr von der Psychologie seine Kritik der praktischen Vernunft und seine sonstigen moralisch-philosophischen Schriften nicht überall als mustergültig anerkennen darf, so muss doch behauptet werden, dass er auch hier in der Hauptsache das Richtige vorahnend getroffen hat. Die praktische Seite unseres Seelenlebens verhält sich in Wahrheit vielfach der theoretischen entgegengesetzt: was für das theoretische Wissen und Erkennen nur das letzte, in Wirklichkeit nie erreichte Resultat sein kann, muss für die Praxis das erste ausmachen. Diese hat in der That ihre eigenen, ganz unabweislichen und vom theoretischen Wissensstandpunkte im gewissen Grade unabhängigen Bedürfnisse und Forderungen, auf die sie sich als auf ihre obersten Principien und Gesichtspunkte gründen muss. Dahin gehört z. B. die Einheit des eignen Subjekts, die auf theoretischem Gebiete so zweifelhaft und bestritten ist. Zu diesen stillschweigend und nothwendig von jedem vernünftig handelnden

Menschen zu machenden sittlichen Voraussetzungen gehören jene drei Postulate der praktischen Vernunft, wie Kant sie genannt hat, von denen also nicht behauptet werden soll, dass sie theoretische Erkenntnisse bilden, wohl aber dass sie moralische Gesichtspunkte und Voraussetzungen sind, die jedem vernünftigen Handeln in unserer Ueberzeugung nothwendig zu Grunde liegen müssen. Sie darum aber, weil sie nicht metaphysische Dogmen sind, in das Gebiet der Dichtung zu verweisen, wie ein viel bewunderter Schriftsteller in neuester Zeit gethan hat, ist völlig verkehrt. Solch eine Thatsache zeigt uns, wie schwer es ist, das eigentliche Wesen dieses tief in der Menschennatur begründeten Fundamentalverhältnisses zwischen theoretischem Wissen und sittlicher Praxis scharf und rein zu fassen. Nur die Philosophie selbst kann hier Hülfe leisten, indem sie die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik und die hohe Bedeutung derselben auch für das praktische Leben aufweist; sie thut dies und wird es in fortschreitendem Masse zu leisten verstehen auf Grund und an der Hand einer psychologischen Analyse, welche die Erscheinungen des Seelenlebens von dessen primitivsten Regungen an bis zu den zusammengesetztesten und vollendetsten Bildungen verfolgt. Es ist ein schwerer Irrthum, solche Bildungen der praktischen Vernunft, wie jene Postulate es sind, als völlig werthlos für das wissenschaftliche Denken zu erklären und vollends alles Denken über die Gegenstände der höheren Spekulation von vornherein in das Gebiet der Dichtung und subjektiven Glaubenswillkür zu verweisen. Muss auch die philosophische Speculation eine wissenschaftliche sein und der Methode aller wahren Wissenschaft treu bleiben, so behält die Thatsache des Vorhandenseins solcher sittlichen Voraussetzungen wie jene sind, doch für sie eine hohe Bedeutung, indem sie freilich ihre Aufgabe nur vielseitiger und complicirter macht. Man mag zweifeln, ob die Wissenschaft je dahin gelangen werde, den Inhalt derartiger „metaphysischer" Voraussetzungen und Forderungen in aller Strenge zu begreifen und zu beweisen, aber aufzugeben ist diese Untersuchung niemals, so gewiss wir die heilige Ueberzeugung von der Realität und Macht des Guten in uns tragen, die durch keine Sophisterei

widerlegt, durch keine Verwirrung oder Verödung des Gemüthes gänzlich ausgetilgt werden kann. Und so fügen die sittlichen Ideen jener oben aus theoretischen Gründen ausgesprochenen Möglichkeit und Nothwendigkeit, dass die Gesammtheit des menschlichen Wissens und Könnens sich endlich auch in einem einheitlichen Systeme werde darstellen lassen, allerdings noch eine neue starke Bekräftigung hinzu, zugleich aber den zwingenden Antrieb, in der Arbeit an diesem Aufbau niemals zu verzagen und zu ermatten, mag dieselbe auch noch so schwer oder aussichtslos erscheinen.

4. Die Schwierigkeit der philosophischen Arbeit besteht darin, dass einerseits für sie mit allgemeinen Redensarten und Schlagworten gar Nichts ausgerichtet werden kann, und dass andrerseits die Gefahr, sich in verwirrendem Detail zu verlieren, dabei so gross ist. Während das philosophische Denken einerseits mühsam zu arbeiten, auf jedem Schritt die ganze Fülle seines Materials sich gegenwärtig zu halten hat, soll es sich doch andrerseits die volle Freiheit der Combination, sowie die Leichtigkeit und Feinheit der Conception bewahren. Und zudem erscheint die Stellung der Philosophie doppelt schwierig in einer Zeit, wie die unsrige ist, wo wir, mögen wir das öffentliche oder private Leben ins Auge fassen, gar manche Spuren des beginnenden Verfalles erblicken, und wo namentlich der ideale Schwung, ohne den nichts Grosses und Edles dauernd bestehen mag, abhanden gekommen zu sein scheint. Was soll da, könnte man fragen, die Philosophie leisten — in den Kämpfen des Staatslebens, in den wirthschaftlichen Nöthen, in den industriellen Krisen? Wir antworten: In Ermangelung des Besten, das ihr überhaupt jemals beschieden sein kann, und bis sie Besseres zu leisten vermag, kann sie wichtige Dienste wenigstens durch Zerstörung verderblicher Irrthümer und Vorurtheile leisten. Kein elenderes Vorurtheil z. B., als dass recht materialistisch und atheistisch sein, als ein Zeichen energischen und consequenten Denkens, überhaupt geistiger Schärfe und wissenschaftlicher Tüchtigkeit betrachtet werden müsse, so wie mancher wähnt, dass politischer Radicalismus sich mit Freiheitsliebe und Freisinnigkeit gleichbedeutend verhalte. Doch nicht bloss auf solche negative Kritik

beschränkt sich ihre Hülfe. Die Philosophie kann — und sie allein kann es — das Wesen der Religion ergründen und eben dadurch auf das religiöse Leben läuternd und veredlend wirken, damit es auf die wahren Bedingungen einer ersprieslichen Wirksamkeit zurückgeführt werde. Ebenso kann allein die Philosophie den Begriff des Staates voll erfassen, ihn durch die historische Perspective entwicklungs-geschichtlich vertiefen, das patriotische Pflichtgefühl des Bürgers und Staatsdieners durch Aufdeckung seines Zusammenhanges mit den höchsten Aufgaben erwärmen und zu selbstverläugnender Hingabe an die Idee des Staates begeistern; die Philosophie allein kann endlich die berechtigten realen Forderungen eines gesunden Egoismus mit den edlen Empfindungen aufopfernder Menschenliebe in harmonischen Einklang setzen.

Dass dies geschehe und zwar bald geschehe, ist uns hoch von Nöthen, soll unser Volksthum nicht in seinen besten und schönsten Seiten, in den wesentlichsten Bedingungen seiner Existenz empfindlichen und dauernden Schaden leiden. Wenn man nun uns Philosophen fragt: Könnt Ihr denn auch, was Ihr wollt, und was Ihr als Aufgabe der Philosophie hinstellt, so antworten wir kühn mit unserm Meister Kant: Wir können, denn wir sollen. Erfüllen wir uns nur erst ganz mit dem Gedanken, wie gross die Noth, die wir an allen idealen Interessen erleiden, wie dringend das Bedürfniss nach geistiger Concentration, nach sittlichem Adel, nach politischer Thatkraft, nach ethischer Vertiefung ist, lernen wir nur erst in schmerzbewegter Seele den ganzen Jammer der heutigen Verflachung und Verwirrung, der Schwachköpfigkeit, Philisterhaftigkeit und Schwindelhaftigkeit unseres Zeitalters ermessen, dann wird auch der rettende Gedanke, das erlösende und befreiende Wort, der machtvolle Genius unserm Volke zu rechter Zeit nicht fehlen.

Und selbst an hoffnungsvollen Anfängen dazu gebricht es nicht, welche uns eine wenigstens annähernde Lösung unserer idealen Aufgabe für eine vielleicht nicht allzuferne Zukunft verheissen. Auf allen Gebieten des exacten Wissens herrscht die grösste Thätigkeit, und allenthalben sehen wir lange, mühevolle Vorbereitungen zu erfolgreichen Abschlüssen

gelangen. Spectral - Analyse, mechanische Wärme - Theorie und Entwickelungslehre sind die drei grossen Entdeckungen, welche unserem Jahrhundert charakteristisch, zugleich die machtvollen Hebel neuer Forschungen bilden und immer weitere Aufschlüsse über die Geheimnisse der Natur zu verbürgen scheinen. Schon befindet sich die Chemie in einer langsamen, aber um so tiefer greifenden Umwälzung, welche als ihr schliessliches Resultat kaum weniger als einen vollen Aufschluss über das Wesen aller stofflichen Verwandtschaft ahnen lässt; schon nähert sich die Physik, angefeuert durch ihre bisherigen glänzenden Eroberungs- und Entdeckungszüge auf ihrem Gebiete, immer umfassenderen Gedankenverbindungen, philosophischeren Begriffen und einheitlicheren Combinationen; immer weiter dringt die Astronomie in die Räume des Himmels, immer tiefer die Geologie in die Schichten des Erdkörpers. Die Alterthumskunde bemächtigt sich der ältesten Hinterlassenschaft der Culturvölker, ja sie fragt schon den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes nach. Die vergleichende Sprach-Wissenschaft und die Ethnologie sind noch verhältnissmässig junge Wissenschaften, die aber schon jetzt in dem, was noch vor Kurzem ein verwirrendes Chaos unabsehbarer Detailforschungen war, die scharf umrissenen Fundamente eines durchdachten einheitlichen Lehrgebäudes deutlich erkennen lassen. Immer kühner, immer zuversichtlicher nähern sich die Physiologie und die Biologie den Geheimnissen des organischen, und die an beide anknüpfende Psychologie denen des seelischen und geistigen Lebens. Das Alles sind wahrlich nicht misszuverstehende Anzeichen, dass unsere Zeit die Verheissung der Zukunft für sich hat. Aber auch auf ethischem Gebiete, sowie auf dem der socialen und politischen Wissenschaften fehlt es an Mahnungen und selbst an erfreulichen Anfängen der Besserung nicht. Ohnehin haben wir Deutsche gezeigt, dass wir auch praktisch sein können, wenn wir wollen. Ein Volk, das solche Männer hervorgebracht hat, wie diejenigen, welche diese neue Zeit deutscher Kraft und Einheit heraufführen halfen, braucht vor keiner Aufgabe, die ihm gestellt ist, zaghaft hinwegzugehen. Das philosophische System, die Vollendung der theoretisch-praktischen Weltanschauung ist vor der

Hand freilich noch eine ungezeitigte Frucht am Baume der Erkenntniss, aber es leidet keinen Zweifel, dass auch sie trotz aller Ungunst und Hindernisse, welche ihr bereitet werden mögen, der Reife entgegengeht.

C. Schaarschmidt.

Zur Analysis der Raumvorstellung.

Von

Dr. **Richard Hasenclever.**

Es ist gewiss eine beachtenswerthe Erscheinung, dass die Frage nach dem Wesen und dem Ursprunge der Raumvorstellung, welche früher als angestammtes Eigenthum der Philosophie betrachtet wurde, in unserer Zeit vorzugsweise unter Physiologen und zwar mit dem Anspruche einer noch höheren Berechtigung, auf's Allerlebhafteste erörtert wird. Der Gegensatz aber von Nativismus und Empirismus, zu welchem die Controverse sich verschärft hat, verläugnet nicht den Boden, dem er entsprossen ist. Beide Theile haben im Grunde dasselbe Ziel; denn beide sind bemüht, „die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist", — so nennt ja Kant den Raum — mit einer entsprechenden realen, im thierischen Organismus nachzuweisenden Bedingung zu möglichst handgreiflicher Verschmelzung zu bringen. Ihre Wege scheiden sich nach der Grundanschauung, die sie sich über die Herkunft der Raumvorstellung selbst bilden. Am extremsten erscheint der Gegensatz, wenn die Einen behaupten, dass in der Sinnesempfindung sich die Vorstellung des Räumlichen unmittelbar bei der Entstehung schon vorfinde, und dass daher ihr Ursprung in den anatomisch vorgebildeten Verhältnissen der betreffenden Organe gesucht werden müsse; während die Andern sie aus der Sphäre der reinen Empfindung herausgehoben wissen wollen, und ihr eine mittelbare, aus erst nach und nach sich bildenden Combinationen von Gefühls- und Bewegungsvor-

stellungen hervorgehende, mithin auf Uebung beruhende Entstehung zuschreiben. Diese Letzteren würden sich demnach die Aufgabe stellen, eine successive Entwicklung solcher Combinationen aus der Erfahrung nachzuweisen.

Der grosse Reformator auf dem Gebiete der Physiologie, Johannes Müller, huldigte im Ganzen der ersteren Ansicht. Nach ihm besitzt der Sinnesnerv ausser seiner eigenthümlichen Energie zugleich auch die Fähigkeit, sich unmittelbar als ein Ausgedehntes im Raume zu empfinden. Hiemit im engsten Zusammenhange steht sein Satz von den identischen Punkten der beiden Netzhäute, sowie die hieraus gefolgerte Kreisgestalt des Horopters; eine Lehre, die sich im Wesentlichen bis heute in so allgemeiner Anerkennung erhalten hat, dass auch Anhänger der empiristischen Ansicht sie nicht, wie doch consequent wäre, ganz zu verwerfen scheinen, geschweige denn, dass sie eine dem eigenen Princip besser entsprechende, eben so bündige Theorie, so viel mir bekannt, entgegen gestellt hätten.

Ein derartiges Wagniss habe ich nun in der That bereits vor 34 Jahren unternommen, also zu einer Zeit, wo die Controverse lange nicht die heutige Bedeutung hatte, und von der Scheidung in ein nativistisches und empiristisches Lager noch nicht die Rede sein konnte. Von gewissen philosophischen Zweifeln an Müller's Hypothese ausgehend, fand ich durch Beobachtung zunächst, dass der ganze angebliche Kreishoropter mit Ausnahme des Blickpunktes Doppelbilder erzeuge, mithin die Lehre von den identischen Punkten, ihrer Hauptbedeutung und dem behaupteten Umfange nach, wohl unhaltbar sein möchte. Weitere Untersuchungen ergaben dann für mich das Resultat, dass der Horopter eine Ellipse, bezw. eine elliptisch gekrümmte Hohlfläche sei. Zur Veröffentlichung bewog mich namentlich die Zustimmung des seitdem verstorbenen, berühmten Mathematikers J. Steiner. Selbst Müller, mein grosser Lehrer, der bei seiner bekannten wissenschaftlichen Objectivität jeder selbstständigen Ansicht seinen Antheil nie versagte, munterte mich dazu auf.

So entstand die kleine Schrift: „Die Raumvorstellung aus dem Gesichtsinne etc." (Berlin, bei Ferd. Dümmler, 1842),

deren Existenz heute wohl nur den Wenigsten bekannt ist. Eine Widerlegung liegt mir bis jetzt nicht vor; vielmehr darf ich annehmen, dass meine Theorie so gut wie unbeachtet geblieben. Ich halte es daher nicht für überflüssig, dieselbe nochmals zur Discussion zu stellen und um eingehende Prüfung zu bitten. Vielleicht ist der Augenblick hiezu nicht ungünstig, da bereits namhafte Autoritäten offenbar einen Ausweg aus der Strenge des Dilemma's suchen, in welchem die Frage gegenwärtig verstrickt ist. Von dieser Art z. B. ist die treffliche Schrift von C. Stumpf „über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung" (Leipzig, bei S. Hirzel, 1873), in welcher ich zu meiner nicht geringen Befriedigung so Manches gefunden, was meiner Ansicht zu Gute kommen dürfte. Fast noch mehr bin ich durch Wundt's „Grundzüge der physiologischen Psychologie" (Leipzig, bei W. Engelmann, 1874) ermuthigt worden, mit meinem speciellen Thema wiederum hervorzutreten. Dabei ist es nun auf eine Auseinandersetzung mit diesen und anderen Autoritäten, wie Helmholtz, Hering, Nagel, vorläufig nicht abgesehen. Der Vergleich ergibt sich ohnehin der Hauptsache nach von selbst. Ich werde, unter Verweisung auf jene Jugendarbeit, mich darauf beschränken, in möglichst gedrängter Kürze das Wesentliche wiederzugeben und unter dem Einfluss des jetzigen Standes der Frage die theoretische Erörterung vielleicht in einigen wichtigeren Punkten zu vervollständigen.

Dass eine Wissenschaft des Sinnenlebens nur auf dem festen Boden physischer und physiologischer Thatsachen zu erbauen ist, scheint heute überall anerkannt zu sein, und es ist wohl erlaubt, an die bereits erzielten Resultate die schönsten Hoffnungen zu knüpfen. Es liegt aber gerade auf diesem Gebiete die eigenthümliche Schwierigkeit vor, dass wir gerade dann, wenn es sich um den Zusammenhang physiologischer Vorgänge mit psychischen Erscheinungen, also um das entscheidende Moment, handelt, lediglich auf subjective Aussagen über die letzteren angewiesen sind, welche möglicher Weise sich bei jedem Individuum verschieden gestalten. Die Schwierigkeit wird noch erhöht durch den Umstand, dass wir uns nie-

mals auf die Stufe eines rein sinnlichen, aller Reflexion entkleideten Empfindens zu versetzen vermögen. Man könnte den bekannten Vergleich Plato's, nach welchem die Menschen eine höhere Welt, gleich den Fischen, immer nur durch das trübe Element erblicken, in dem sie leben, hier in umgekehrtem Sinne anwenden. Derselbe Geist, der uns zu wissenschaftlicher Forschung befähigt, ist bei jeder Selbstbeobachtung mit bereits fertigem Vorurtheil gegenwärtig und hat sich der Empfindung meist schon bemächtigt, wenn wir eben erst beginnen, uns ihrer deutlich bewusst zu werden. Aus den hier angedeuteten Gründen darf man eine annähernd sichere Induction auf diesem Gebiete nur in dem Masse erwarten, als die Aussagen Einzelner über eigene Sinnesеindrücke durch übereinstimmende Erfahrung sehr Vieler eine allgemeinere Bestätigung finden. Diese Probe werden auch die Beobachtungen zu bestehen haben, auf welche die folgende Theorie sich gründet.

Könnte man die Symptome des Empfindens an einem noch im Uterus befindlichen Embryo, namentlich also seine Reaction auf äussere Reize genau bestimmen, so würde der alsdann mögliche Vergleich mit dem späteren Zustande eines ausgebildeten Sinnenlebens für unsern Zweck vielleicht von Werth sein. In Ermangelung dessen versuchen wir, uns die Lage eines solchen Wesens in einigermassen vorgeschrittenem Entwickelungsstadium nach den bekannten Umständen zu vergegenwärtigen. Welche Sinnesempfindungen dürfen wir bei ihm voraussetzen? Ausgeschlossen ist ganz gewiss der Gesichtsinn; ob auch das Gehör es ist, wird nicht mit gleicher Sicherheit behauptet werden können. Geschmack und Geruch interessiren uns vorläufig weniger. Wohl aber dürfen wir den Tastsinn, und zwar in enger Verbindung mit dem, was man Gemeingefühl nennt, voraussetzen. So dürftig ein derartiger Empfindungsinhalt auch erscheinen mag, immerhin ist es ein Gefühlsleben, ja ein solches, das über seine ersten Anfänge bereits hinausgekommen sein muss. Nun wird aber Fühlen, Empfinden mindestens doch so viel heissen, dass in einem Wesen die Beziehung zu etwas Anderem auf irgend welche Art zur Erscheinung gekommen ist. Diesem *πρός τι φαινόμενον* denken wir dann sofort das Weitere hinzu,

dass die Beziehung entweder als ein Förderliches oder Feindliches, als Lust oder Unlust Bedingendes erscheinen müsse. Kommt nun dazu die thatsächliche Erscheinung des Hin- und Herbewegens, des Zuneigens und Wegziehens der Glieder, was sich ja später immer mehr zu planmässigem Ergreifen und Abwehren steigert, so scheint es, dass sich hier dem nach gewöhnlicher Auffassung rein qualitativen Moment noch etwas Anderes verbindet, nämlich die noch so verschwommene Vorstellung von einem Wechsel, einem Hin- und Hergange zwischen dem Empfindenden und dem von aussen einwirkenden Reize. Eine solche allereinfachste Beziehung zwischen zwei Dingen, insofern sie irgendwie als Bewegung vorgestellt wird, nennen wir Richtung. Die Unzertrennlichkeit beider in der Vorstellung leuchtet ein.

Denken wir uns den bereits empfindenden, sich bewegenden Embryo, wie er die Nervenkraft, welche nach Abzug der für vegetative Processe verbrauchten Arbeit verblieben ist, zu Muskelerregungen verwendet — Bewegungen, die man sich auch durch Reize, welche vom mütterlichen Leibe herrühren, ausgelöst vorstellen kann — und suchen wir dann den Ausdruck für den Inhalt der hierdurch bedingten Empfindung, so werden wir gewiss nicht zu weit gehen, wenn wir ganz allgemein sagen, dass hier jedenfalls die Beziehung zu einem Andern auch als Richtung der Bewegung auf ein Anderes, Aeusseres, zur Erscheinung kommt. Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass man sich diese als Richtung aufgefasste Beziehung hier noch nicht örtlich determinirt zu denken habe. Dazu würde man bereits ein Messen, also auch einen gewissen Vorrath von reproductionsfähigen Massvorstellungen voraussetzen müssen, wie sie sich im Verlaufe der organischen Entwicklung erst nach und nach bilden können. Jedenfalls aber wird man annehmen müssen, dass die Bewegungen auch schon im embryonalen Zustande zur Intensität der Empfindungen, durch welche sie ausgelöst werden, immer in einem gewissen Verhältnisse stehen und sich modificiren, je nachdem die Gefühle behaglich oder unbehaglich sind, also auch z. B. bei Veränderung der Lage, wo dann schon eine Art von Auswahl stattfinden mag. Bei der Behauptung

Bain's, dass Gliederbewegungen ausser den entsprechenden Muskelgefühlen nur reine Zeitvorstellungen erzeugen, ist dies Moment der Richtung ganz übergangen. Auch dürfte sich grade bei dem gewählten Beispiel eines pendelartigen Hin- und Herbewegens das qualitative Moment sowohl durch die sich ablösende Thätigkeit der Beuger und Strecker, als auch durch die Unterschiede in der aufzuwendenden Kraft geltend machen, wie sie durch die stetige Veränderung der Richtung, beziehungsweise des Winkels, in welchem die Muskelkräfte bei allen derartigen Bewegungen auf die Knochen wirken, bedingt sind.

Was geschieht nun, wenn das Kind geboren ist? Nach dem gewiss sehr unbehaglichen Vorgange bei der Geburt dringen nun, so zu sagen, alle Elemente feindselig ein. Kälte und Druck statt der kaum wechselnden Temperatur und des weich elastischen Lagers im früheren Aufenthalte, Einwirkung der Luft, welche die bisher ruhenden Athmungsorgane zu ungewohnter Thätigkeit zwingt, schmerzhafter Lichtreiz auf die nur unwillig geöffneten Augen — wie das Alles wirkt, sagt uns unzweideutig das Jammern und Weinen, wie die unaufhörlichen, abwehrenden Bewegungen der kleinen Glieder. So begrüsst der Mensch seinen Eintritt in die Welt! „δακρυχέων γενόμην καὶ δακρύσας ἀποθνήσκω.“ Es ist der Kampf der schwachen Menschennatur mit den Elementen, das tragische Grundmoment unseres Daseins, was der alte Dichter Palladas so kurz, wie treffend bezeichnet. Wie dem auch sei, ein solcher Kampf ist Bewegung, möge sie als Abwehr oder als Ergreifen sich offenbaren; durch sie erhält die Vorstellung vom Gegensatze gegen die Aussenwelt ihre bleibende Bestimmtheit; sie ist die Activirung des Triebes zur Behauptung nicht nur des Daseins schlechthin, sondern auch des Wohlbefindens, und ohne sie ist das sinnliche Bewusstsein leere Abstraction. Eins aber ist für das Geborne bei dem nun beginnenden Kampfe mit den Elementen gewonnen: es ist Licht geworden, und das Auge wird sich bald mit ihm versöhnen. Veranschaulichen wir uns, wie die Erlösung aus der bisherigen Verschwommenheit jenes vagen Gegensatzes zu allmäliger Bestimmtheit sich vollzieht.

Unter den neuen Verhältnissen muss sich für die Bewegung und die mit ihr zusammenhängenden Empfindungen vorzugsweise das Moment der Schwere fühlbar machen, während es vorher auf den im Fruchtwasser schwimmenden Fötus nur von sehr vermindertem Einfluss sein konnte. Nunmehr aber gibt es ein Oben und Unten für die Bewegung, je nachdem sie die Schwere zu überwinden hat oder ihr nachgibt, mit Abstufung der Empfindung für alle Stufen der Intensität. Damit ist zugleich das Gefühl für das Gleichgewicht und seine Störungen gegeben, welches man schwerlich aus Combinationen bereits vorhandener, anderweitigen Vorstellungen wird herleiten wollen. Es beruht dasselbe vielmehr auf dem für das sinnliche Bewusstsein sich unmittelbar manifestirenden Zusammenwirken des sensiblen und motorischen Princips im Organismus und ist vielleicht die fundamentalste Erscheinung im Sinnenleben überhaupt. Nach den neuesten Untersuchungen dürfte das Kleinhirn als Regulator des Gleichgewichtgefühles und der damit zusammenhängenden Bewegung anzusehen sein. — Man vergl. Wundt's lichtvolle Darstellung a. a. O. S. 207 ff., wo es zum Schlusse heisst: „Das kleine Gehirn ist zur unmittelbaren Regulation der Willkürbewegungen durch die Empfindungseindrücke bestimmt. Es ist dasjenige Centralorgan, welches die von der Grosshirnrinde aus angeregten Bewegungen des thierischen Körpers in Einklang bringt mit der Lage desselben im Raum. Hierdurch wird es zu einem der wichtigsten Vermittelungsorgane mit der Aussenwelt." (S. 220).

Diese Ursprünglichkeit des Gleichgewichtsgefühles wird vielleicht noch anschaulicher durch die Erwägung, dass jeder Reiz mit der Tendenz, Bewegung auszulösen — und das ist wohl die Regel — im Grunde eine Gleichgewichtsstörung bedingt, deren Ausgleichung dann entweder durch Widerstand oder durch Nachgeben angestrebt wird. Die Störung ist um so empfindlicher, je vollkommner und behaglicher die Ruhe war, in welche der Anreiz zur Bewegung hineingriff. Es wird nun ferner leicht Jeder an sich selbst beobachten können, dass bei allen Bewegungen, sei es des Gesammtkörpers oder

einzelner Glieder, in der Regel keineswegs die Contraction jedes besonderen Muskels, oder die Hebelbewegung jedes einzelnen Knochens, sondern vielmehr eine Resultante zum Bewusstsein kommt, in welcher, als der intendirten Hauptrichtung, jene einzelnen Momente sich für die Vorstellung verschmelzen. Für den Fall eines völlig stabilen Gleichgewichts — möge man dasselbe nun als Spannung vieler sich gegenseitig hemmender Kräfte, oder als Zustand gänzlicher Bewegungslosigkeit ansehen — wird immer doch das Gewicht empfunden, mit welchem der ruhende Körper auf seine Unterlage drückt. In demselben Augenblicke nun, wo die Störung des Gleichgewichtes eintritt, lösen sich Bewegungen aus, die lediglich darauf gerichtet sind, den Schwerpunkt des Leibes zu unterstützen, und zwar in der Regel mit so instinctartiger Innehaltung der Richtung, dass auch die exacteste Berechnung sie nicht schärfer vorzeichnen könnte. Dies trifft schon bei ganz jungen Kindern zu, noch mehr bei Thieren. Die so ausschliesslich dem Menschen eigene, aufgerichtete Haltung ist offenbar in der besondern Symmetrie seines Gliedbaues zur Schwerlinie begründet. Es ist die für ausgiebige Bewegung, für leichten Uebergang aus dem stabilen in ein labiles Gleichgewicht am meisten geeignete Stellung, während Sitzen und Liegen die festeren Ruhelagen sind. Beugungen aus der Gleichgewichtslage nach Vorn und Hinten, nach Rechts und Links, Hebung und Senkung der Glieder oder des Gesammtkörpers regeln sich nach dem Schwerpunkt desselben, von dessen Ort wir doch von Natur nicht die geringste Vorstellung haben. Und grade der Mangel einer solchen spricht nun um so mehr dafür, dass es eine unmittelbare Empfindung von vorhandenem, wie von gestörtem Gleichgewicht gibt, so wie auch von der Richtung, in welcher dem Schwerpunkte die Stütze entzogen wird. Die entsprechende Bewegung aber fällt um so zweckmässiger und sicherer aus, je unabhängiger sie vom Einfluss irgend einer Vorstellung ist.

Der Gesichtsinn besitzt nun einen unvergleichlich bestimmteren Mittelpunkt für alle Richtungen des einwirkenden Lichtreizes, als der örtlich unbekannte Schwerpunkt in seiner Sphäre sein kann. Für das Doppelauge liegt derselbe hinter

der Nasenwurzel, oder um an das Sehorgan selbst anzuknüpfen, in der Mitte der Linie, welche beide Augencentren, bezw. Drehpunkte, verbindet. Die Resultante aus allen den Bewegungen, durch welche die Lage des Gesichts, und insbesondere die Convergenzstellung der Augen in Bezug auf einen leuchtenden Punkt zu Stande gekommen, fällt der Richtung nach stets zusammen mit den von jenem subjectiven Mittelpunkte zum Object gezogenen Graden*). Im Wesentlichen finde ich diese Anschauung bei Stumpf wieder, wenn er, a. a. O. p. 180, sagt: „Eine genaue Betrachtung des Inhaltes unserer räumlichen Bestimmungen zeigt, dass sie sich alle auf ein Centrum beziehen, welches im prägnanten Sinne das »Hier« genannt werden kann. Es gibt keine Entfernung und keine Richtung, die wir nicht auf dieses Hier bezögen, und die nicht sofort eine andere würde, wenn sich dieses verändert. Und wenn wir den Ort eines Objectes bestimmen durch seine Lage zu einem andern, so ist doch dieser selbst wieder nur vorzustellen, indem wir ihn auf das Hier beziehen. Es ist wie eine Constante, die in allen Ortsvorstellungen enthalten ist, nur dass wir sie nicht herausdividiren, sondern nur von ihr abstrahiren können."

Wenn dagegen später (S. 277) gesagt wird, „die Bewegungen und Bewegungsgefühle konnten wir in keiner Weise als integrirende Bedingungen für den Ursprung der Raumvorstellung anerkennen", so scheint mir dies mit der Bedeutung, welche dem subjectiven Centrum, dem „Hier" beigelegt worden, keineswegs in Uebereinstimmung zu sein. Ohne Vorstellung der Richtung gibts überhaupt keine Beziehung von räumlichen Bestimmungen, gibt es also auch kein subjectives Centrum, auf welches sie bezogen werden könnten. Richtung aber ist von Bewegung und Bewegungsgefühlen im oben ausgeführten Sinne nicht zu trennen, und ohne sie ist mithin überhaupt keine Sinnesqualität räumlich vorzustellen. (Vergl. auch a. a. O. S. 7, No. IV.)

---

*) Wundt sagt a. a. O. S. 607, dass E. Hering dies zuerst bemerkt habe. Vergl. jedoch meine Schrift, S. 94 ff., wo derselbe Gedanke ausführlich erörtert ist.

Ist die hier vorgetragene Anschauung richtig, so läge die gesuchte physiologische Bedingung für die Raumvorstellung in nichts Anderem, als in der bereits angeführten organischen Synthese des sensibeln und motorischen Princips, vermöge welcher Empfindungen und Bewegungen sich gegenseitig auslösen. Und damit haben wir sofort auch schon das psychische Gebiet berührt, wo die in den Nerven fortgeleitete Molecularbewegung, ein an sich quantitatives Moment, für das Bewusstsein als Sinnesqualität erscheint.

Bei der Bestimmung des Ortes, als des Besonderen im Raume, ist das Verhalten der beiden hier vorzugsweise in Betracht kommenden Sinne charakteristisch verschieden. Für den Tastsinn möchte derselbe im einzelnen Falle wohl am deutlichsten als Ort des Widerstandes erscheinen. Dahin gehört z. B. Fechner's treffende Bemerkung, die ich aus E. H. Weber's Mittheilung in R. Wagner's Handwörterb. d. Physiol. (III. 2. S. 483 f.: „Der Tastsinn und das Gemeingefühl"), kenne: dass wir nämlich beim Aufstemmen eines Stabes nicht blos an der Hand, sondern auch am Stützpunkte des ersteren den Widerstand zu fühlen glauben. Weber bemerkt dazu, dass diese doppelte Empfindung wegfällt, wenn der Stab auf der Unterlage angeleimt ist. Er erklärt dies so: „Wir empfinden die Berührung des Stäbchens und des Tisches am deutlichsten, wenn wir das obere Ende des Stäbchens sammt dem Finger um das untere Ende des Stäbchens auf dem Tische in einem Kreisbogen bewegen. Da nun das Stäbchen in allen Lagen, in die es hierbei successiv kommt, in einer gewissen Richtung Widerstand leistet, und da alle diese Richtungen den Radien des Kreisbogens entsprechen, in welchem wir unsere Finger bewegen, so urtheilen wir, dass da, wo alle diese Richtungen, in welchen das Stäbchen Widerstand leistet, zusammenkommen, ein widerstandleistender Körper sein müsse, der, weil er unbeweglich ist, von dem beweglichen Stäbchen unterschieden wird".

Setzen wir hier Druckempfindung statt Widerstand, so haben wir eine Sinnesqualität vor uns, die mit der Richtungsvorstellung unmittelbar und unzertrennlich verbunden ist. Damit wäre

denn zugleich eine Projection auch durch den Tastsinn, und zwar auf derselben Grundlage mit dem Gesichtsinne, gegeben. Sowie nämlich die Empfindung des Druckes von dem einen, die des Lichtes von dem anderen Sinne zur Vorstellung gelangt, erscheint der von Aussen eindringende Reiz ganz von selbst als ein dem Vorstellenden Entgegengesetztes, der Vorstellung nach Aeusseres, wobei dann zugleich die Richtung mit zur Erscheinung kommt, in welcher die geweckte Spontaneität des Organismus, d. i. die Bewegung, dem das Gleichgewicht aufhebenden Reize begegnet. Man kann dies ganz allgemein auch so ausdrücken: Erscheinung setzt etwas voraus, wofür sie Erscheinung ist. Die Synthese von beiden ist die Vorstellung, welche den Gegensatz nicht etwa auslöscht, sondern ihn vielmehr dadurch erst recht zur Geltung bringt, dass ihr Inhalt als ein durch sie selbst Gesetztes erscheint, und so das im Innern Empfangene wiederum nach Aussen gekehrt wird. In diesem Sinne wäre dann jede Vorstellung zugleich Projection.

Der Streit, welcher sich über diesen Ausdruck erhoben hat, dürfte sich schlichten lassen, wenn einerseits festgehalten wird, dass der ganze Vorgang als ein wesentlich psychischer, jedenfalls ein innerer ist, und also Niemand daran denkt, die Vorstellung von einem Sinnesobjecte selbst als ein Aeusseres zu setzen. Andererseits liegt aber, wie gesagt, dieser Gegensatz jedem Vorstellungsacte unzweifelhaft zu Grunde, wenn derselbe auch, als solcher, auf der Stufe des rein sinnlichen, nicht reflectirten Bewusstseins, nicht zur klaren, begrifflichen Vorstellung kommt. Da sich jedes Sinnenwesen verlangend oder abwehrend gegen die Aussenwelt verhält, je nachdem die Reize Lust oder Wehe mit sich bringen, so muss die Unterscheidung zwischen Sich und dem Andern in irgend einer Bedeutung zur Vorstellung kommen; nur dass dieselbe jedes Mal bei der Thatsache dieser reciproken Beziehung stehen bleibt, ohne das Eine und das Andere aus dem Fluss der Erscheinung als bleibende Vorstellung, oder gar begrifflich hervorzuheben. Der casus obliquus des unbestimmten Pronomens mag andeuten, dass die Vorstellung, um mit Plato zu reden, ein ῥῆμα, ein Fliessendes bleibt, ohne zum

ὄνομα, zum festen, substantivischen Typus zu werden. Dies wäre Sache des bereits erwachten Selbstbewusstseins, für welches der Gegensatz von Subject und Object, der Ichgedanke, als charakteristische Bezeichnung gilt. Kinder bedürfen bekanntlich noch der Zwischenstufe der dritten Person, um zur ersten zu gelangen. Für jene noch frühere Stufe des Bewusstseins aber, und den auch hier thatsächlich vorhandenen Gegensatz den vollkommen zutreffenden Ausdruck su finden, ist nicht leicht. Wir können uns des eigenen Selbstbewusstseins keinen Augenblick so vollständig entschlagen, dass wir das sinnliche Fühlen und Empfinden an und für sich, rein objectiv in uns zu beobachten und zu zergliedern vermöchten, und werden daher bei dem Versuche, uns auf die Stufe eines rein thierischen Sinnenlebens zu versetzen, leicht entweder zu viel oder zu wenig thun, indem wir jener Unterscheidung zwischen Sich und dem Andern grössere oder geringere Klarheit und Bestimmtheit zuschreiben. Die Vorstellung des Andern, des Entgegengesetzten, ist nun aber das, was jedem Vorstellungsacte wesentlich und zugleich die „subjective Bedingung" aller Raumanschauung ist. Dies nenne ich, in so fern es das Bild eines Sinnesobjectes bedeutet, Projection, und zwar offenbar mit demselben Rechte, mit dem wir die Worte: „Vorstellung, Anschauung, Gegenstand" gebrauchen, in welchen sich derselbe Gegensatz wiederfindet, und welche ebenfalls nicht mehr sagen wollen, als dass die Seele einen innerhalb des Organismus von Aussen her bewirkten Zustand sich als ein Aeusseres vorstellt. Der philosophische Zweifel an der Realität der Aussenwelt wird sich hierbei schwerlich einmischen. Auch dürfte kein Mensch es beim besten Willen so weit bringen, dass er sich einzubilden vermöchte, die Berührung mit einem Körper finde nicht etwa an der Haut, sondern im Gehirn statt; oder das Gesichtsfeld falle mit den Netzhäuten, wenn nicht gar mit den Wurzeln der Sehnerven zusammen. Das subjective Gesichtsfeld ist für die Vorstellung, was die Zeichenebene für die technisch perspectivische Projection; beide stehen unter der Herrschaft der Geometrie und sind, so weit sie reine Raumgrössen, lediglich nach deren Principien zu bestimmen.

Wie nun die Beziehung zwischen Sinnenwesen und Erscheinung dadurch ihre Bestimmtheit erhält, dass ersteres dem wechselnden Inhalte der letzteren gegenüber sich jedenfalls in der Vorstellung als ein Bleibendes behauptet, und sich obendrein als Mittelpunkt im Universum des Raumes fühlt, so kann auch die Aussonderung einer Richtung, als erste Bedingung zur Bestimmung des Oertlichen, wiederum nur durch die Beziehung auf eine für die Empfindung gegebene Constante dem Bewusstsein vermittelt werden. Es ist demnach mindestens Eine Richtung nachzuweisen, die für die Empfindung diese Bedeutung hat.

Hierzu scheinen sich auf den ersten Blick die drei Raumdimensionen ganz von selbst anzubieten. Nichts aber wäre irriger, als wenn man diese für rein sinnliche Grundanschauungen halten wollte. Sie sind Verstandesconstructionen, die in drei Raumcoordinaten, den Achsen x, y, z der Mathematiker, ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden haben. Ihre abgeschlossene Dreizahl ist lediglich darin begründet, dass sie zur Bestimmung jedes Punktes im Raume, mithin auch einer beliebigen vierten oder fünften Achse, vollkommen genügt; das „Zuviel" aber ist in dieser Wissenschaft bekanntlich ein Cardinalfehler. Die ursprüngliche Empfindung weiss davon so wenig, als von andern Grundbegriffen der Mathematik, wie Punkt, Linie, Fläche, Körper, welche alle aus mehr oder minder combinirten Vorstellungen abgeleitet sind.

Rein ursprünglich aber ist, wie oben gezeigt wurde, das Gleichgewichtsgefühl, und dieses gibt dann unmittelbar die Vorstellung sowohl von der Richtung, in welcher die Schwere wirkt, als von deren Gegensatze, der Horizontalen, welche vorzugsweise dem Gefühl der Stabilität, der Ruhelage entspricht. Für jedes vollsinnige Wesen schneiden sich, der Vorstellung nach, beide Richtungen in dem uns bekannten Mittelpunkte hinter der Nasenwurzel, und auf sie werden gleichsam instinktmässig alle in den Raum hineingehenden Richtungen bezogen, welche der Zahl nach unendlich viele, wie die Radien einer Kugel, ihrerseits alle miteinander das vertreten, was man ganz allgemein die Tiefenvorstellung nennt. Die Aussonderung Einer dem Orte des einwirkenden Reizes

entsprechenden Richtung durch die Empfindung wird nur dadurch möglich, dass ihre Beziehung zu den beiden Constanten, der Schwere und der Horizontalen, je nachdem sie mit diesen zusammenfällt oder von ihnen abweicht, zur Erscheinung kommen. Hieraus würde dann ferner folgen, dass allen Maassbestimmungen die Winkelbewegung ursprünglich zu Grunde liegt. Dies gilt namentlich für das Gesicht. Aber auch in so fern für den Tastsinn, als sich jede Bewegung des Körpers auf Hebelbewegung zurückführen lässt. Da es sich nun hier um Grössenbestimmungen handelt, wobei also schon Erfahrung und Uebung im Vergleichen bleibender Vorstellungen vorausgesetzt werden muss, so haben wir uns kurz zu vergegenwärtigen, was Messen ist. Hiebei wird die Bedeutung der Zeit um so höher anzuschlagen sein, als das Gefühl der Dauer bei jeder Empfindung bekanntlich eine wesentliche Rolle spielt. Wie Zeit und Raumvorstellung sich dabei verbinden, soll hier nur angedeutet werden.

Den Raum messen wir aus durch Theilung desselben mittelst successiver Bewegung eines Maasses an demselben hin; die Zeit am bereits eingetheilten Raume durch Bewegung, die nach dem Maasse der sogenannten Zeiteinheit, dem Schlage des Secundenpendels — einer nach allgemeiner Uebereinkunft angenommenen festen Raumgrösse — regulirt ist. So vermitteln wir uns die Grössenanschauung des Nebeneinander, indem wir dieses in den Fluss des Nacheinander verwandeln, und die des letzteren, indem wir den Fluss zum Stehen bringen. Nach diesem Bilde erscheint Raum wie erstarrte Zeit und diese wie flüssig gewordener Raum. Das hiemit angedeutete Verhältniss drücken wir etwa sprachlich aus, wenn wir die gefundene Grösse in einem Falle Weg (von Bewegung) — also ein räumliches Intervall mit Beziehung auf die Zeit, welche auf Durchlaufung desselben verwandt wird — und im anderen Falle Zeitraum nennen. Eine sehr enge Beziehung beider scheint also doch unserer Vorstellungsweise zu Grunde zu liegen. Die mathematische Anschauung verbindet beide im Begriff der Bewegung, wenn sie z. B. die Geschwindigkeit mittelst Division des Weges durch die Zeit bestimmt.

Die Maasseinheit, wie sie, in ursprünglichster Weise unserm Gliedbau entnommen, als Fuss- und Armeslänge (Elle), oder schon mit Andeutung von Bewegung, als Spanne, Klafter, Schritt, in Gebrauch ist, beruht offenbar zunächst auf Vorstellungen aus dem Tastsinne. Ihre Anwendung ohne alle Mitwirkung des Gesichtsinnes würde, abgesehen von der Zeit, lediglich eine Summation von Einheiten, also die Vorstellung einer Zahl, nicht aber einer Raumgrösse zum Resultat haben. Dagegen vermag der Tastsinn seine Messungen nach allen Richtungen des Raumes in gleicher Weise durchzuführen, und beherrscht in diesem Sinne Fläche wie Tiefe. Nicht so der Gesichtsinn. Könnte dieser für sich allein die Entfernung der Objecte vom Sehorgan gleich dem Tastsinne bestimmen, so wäre eine Täuschung, wie wir sie zu jeder Zeit durch die Malerei erfahren, geradezu unmöglich. Eine künstliche, unserer gewohnten Vorstellungsweise genau angepasste Nachbildung der Gegenstände führt unser Urtheil so vollständig in die Irre, dass uns Körperliches und weite Fernen erscheinen, wo gar nichts dergleichen ist, dass wir Distanzen der Tiefe genau zu messen glauben, wo wir eine ganz ebene Fläche vor uns haben. Ja, die Täuschung bleibt auch dann noch für den Sinn bestehen, wenn sie gleich dem Verstande verrathen ist, so dass wir z. B. vor einer gelungenen Theaterdecoration in die Lage kommen können, wieder besseres Wissen bei der falschen Anwendung einer Reproduction von Vorstellungen, die ursprünglich dem Tastsinne angehören, beharren zu müssen. Um die Täuschung aufzuheben, sind wir genöthigt, uns zu bewegen, die fraglichen Gegentände zu betasten, oder doch einen Standpunkt zu wählen, für welchen die Wirkung sich auflöst.

Der Gesichtsinn vermag bei seinem Messen nur zu constatiren, ob die zu bestimmenden Theilpunkte oder Theillinien des Objectes sich mit den Enden des Massstabes perspectivisch decken oder nicht; es handelt sich somit für diesen Sinn stets um eine Winkelgrösse, als deren Nullwerth die gerade Linie erscheint. Nun leuchtet ein, dass die mannigfaltigsten Winkelbewegungen erforderlich sind, um den zum Zweck des Vergleichs nöthigen Wechsel der in Ruhe neben-

einanderliegenden Dinge vor unserem Auge — die sogenannte Parallaxe — hervorzubringen. Für das Resultat der Messung könnte es unter Umständen gleichgültig sein, ob das Auge sich bewegt, oder ob das ruhende Organ die Gegenstände an sich vorüber gleiten lässt. Es gibt noch einen andern Fall, den wir, da er für die folgenden Erörterungen von Wichtigkeit ist, etwas näher ins Auge fassen.

Der bewussten planmässigen Bewegung geht immer die mehr oder weniger lebhafte Vorstellung von der Richtung und dem zur Ausführung nothwendigen Kraftmaasse vorher. Die hierbei stattfindende Spannung kann, ganz unabhängig von der Handlung selbst, einen sehr hohen Grad erreichen, sie kann sogar die Ausführung beeinträchtigen, wie denn z. B. Hand und Auge eines Schützen bei zu langem Zielen, auch ohne besondere Muskelanstrengung, unsicher werden. Aufmerken ist jedenfalls intendirte, ja häufig bereits begonnene, wirkliche Bewegung und überwiegend mit der Vorstellung ihrer Richtung behaftet. In wie weit ein sogenanntes Muskelgefühl, auf welches von manchen Autoritäten so grosses Gewicht gelegt wird, mit dem hier angedeuteten Inhalte der Bewegungsvorstellung gleichen Schritt hält, ist schwer zu sagen. Differentiale mindestens von Contraction, und wegen der damit verbundenen Innervation auch von Empfindung, dürften bei einer nur intendirten Bewegung nicht ganz fehlen; jedenfalls macht sich die Spannung zwischen dem Antrieb zur Bewegung und dem Willen, welcher dieselbe zurückhält, in erheblichem Grade geltend, woher sonst die materielle Ermüdung, die bei anhaltender Intention auch ohne die Ausführung eintritt? Bei manchen, hinsichtlich des aufzuwendenden Kraftmaasses sehr leichten Arbeiten, welche jedoch eine fortwährende feine Abmessung der Bewegung fordern, erschöpft sich die Muskelkraft früher und in höherem Grade, als bei viel grösseren, aber roheren Anstrengungen.

Die Bedeutung der intendirten Bewegung für Gefühl und Vorstellung dürfte hiernach klar sein. Da sie in der That meistens als ein wirkliches Zielen auftritt, so ist damit nothwendig die Vorstellung von bestimmten Raumintervallen, wie sie der Tastsinn geliefert, bereits einge-

schlossen. In ähnlicher Weise führt Kant die Abschätzung von linearen Distanzen darauf zurück, dass wir dieselben fast unbewusst mit dem Blicke durchlaufen. Viel bestimmter noch wird die Bewegung in dieser Hinsicht von Aristoteles betont: „Es kann unmöglich ein eigenthümliches Sinneswerkzeug *(αἰσθητήριόν τι ἴδιον)* für das Gemeinschaftliche *(τὰ κοινά)* geben, was wir in jeder Empfindung als Accidenz *(κατὰ συμβεβηκός)* wahrnehmen, wie für Bewegung, Stillstand, Gestalt, Ausdehnung, Zahl, Eins; denn das Alles nehmen wir durch Bewegung wahr: so die Ausdehnung durch Bewegung, in gleicher Weise auch die Gestalt; denn eine Art von Ausdehnung ist die Gestalt; das Ruhende aber durch Nichtbewegen." (Arist. de anima III1.) Auf den Gesichtsinn findet die intendirte Bewegung in so fern Anwendung, als durch dieselbe, auch ohne ausgeführte Rotation des Bulbus, eine mindestens relative Schätzung der Intervalle des Sehfeldes, d. i. also die Unterscheidung einer grösseren oder geringeren Winkelöffnung, unter welcher dieselben dem Auge erscheinen, nach dem Gesetze der Reproduction und Vergleichung ermöglicht wird. [1])

Man könnte nun einwerfen, dass es eine ganz spannungslose Anschauung des gesammten Sehfeldes gibt, ja, dass eben diese die eigentlich ursprüngliche Perception sei, bei welcher von Bewegungen und deren Vorstellung durchaus nicht die Rede sein könne. Dabei ist dann entweder sogenannte Geistesabwesenheit oder völliges Gebundensein durch eine überherrschende anderweitige Vorstellung vorausgesetzt. Denn auch bei nur geringem Grade von Aufmerksamkeit auf das Gesehene ist es mit der absoluten Bewegungslosigkeit aus. Dies gilt nicht blos für die Augenlieder, deren Bewegungen noch eine andere Bedeutung haben, sondern das Auge selbst steht bekanntlich selten länger als auf sehr kurze Momente ganz stille, wie man leicht an Anderen beobachtet. Um daher alle Bewegung oder deren Intention vollkommen auszuschliessen,

---

[1]) Vergl. Purkinje, „Beobachtungen und Versuche zur Physiologie der Sinne." Th. I, S. 170 ff. Zweite Aufl. Prag 1823. — Wundt a. a. O. S. 584.

müsste angenommen werden, dass eine leitende, das Aufmerken bedingende Vorstellung entweder ganz fehle oder doch mindestens „unter der Schwelle des Bewusstseins" sich befinde. Alsdann, aber auch nur dann würden sich alle Theile des Sehfeldes indifferent verhalten. Mit dem geringsten Grade des Aufmerkens aber wird auch sofort ein Antrieb zur Bewegung sich einstellen, der zunächst darauf gerichtet ist, den hiezu anreizenden Theil des Gesichtsfeldes in den Blickpunkt, d. i. in den Bereich der Netzhautgruben, also zur grössten Deutlichkeit zu bringen, was dann für die Vorstellung sofort die Aussonderung einer bestimmten Richtung bedingt, deren Unterscheidung von anderen, seitlichen, auf die oben angegebenen Constanten zurückzuführen ist. Hieraus dürfte sich die so oft angeführte Thatsache, auf welche auch Joh. Müller so grosses Gewicht legt, dass nämlich eben geborne Thiere sofort mit grosser Sicherheit die Zitze der Mutter zu finden wissen, einfach erklären lassen. Sie folgen, wohl durch den Geruch unterstützt, der Richtung, in welcher das nahrungspendende Organ von der Mutter ihrem Blick entgegengehalten wird.

Hält man überhaupt nur fest, dass lediglich die Projectionsfläche, welche wir das subjective Gesichtsfeld nennen, Gegenstand unseres Sehens ist, und nicht etwa die Netzhaut selbst, von der wir nur mittelbar etwas wissen, so ergibt sich nach den bisherigen Erörterungen das räumliche Verhältniss seiner Theile zu einander, so wie der vorgestellte scheinbare Ort desselben im Raume ganz von selbst. Die sogenannte Umkehrung der Netzhautbilder existirt als solche nicht für die Vorstellung, da die Lage des Gesichtsfeldes und seiner Theile allein durch die Winkelverhältnisse der Richtungslinien gegeben ist. Diese aber beruhen unstreitig auf Bewegung, daher muss auch das Sehfeld nothwendig wie jene als Continuum erscheinen, und nicht etwa als ein System discreter Punkte. Die Vorstellung von seinem Ort im Raume, seiner Distanz vom Organe kann, soweit das Gesicht allein betheiligt ist, nur eine relative sein, und ist, abgesehen von Einwirkung der Reproduction anderweitiger Vorstellungsweisen, am meisten abgängig von der Accommo-

dation und Convergenzstellung der Augen. Diese leiten zwar das Urtheil über relative Nähe und Ferne, ohne jedoch ein sicheres Senkblei zu absoluter Ausmessung der Raumtiefe zu sein.

Nichtsdestoweniger beherrscht der Gesichtsinn die Raumvorstellung in weit höherem Grade, als der andere Sinn. Denn wir construiren uns das Universum weit mehr nach dem Bilde, das unsere Augen empfangen haben, als nach den Vorstellungen, die wir durch Berühren und Betasten erwarben. Allein die ursprüngliche Form des subjectiven Gesichtsfeldes, eine Hohlkugel mit unbestimmtem Radius, muss sich nothwendig in dem Masse modificiren, als durch eine immer reichere und genauere Vergleichung bestimmte Vorstellungen von Grösse und Gestalt auftreten, und sich der Einbildungskraft dauernd einverleiben. So lernen wir abschätzend und messend in die Tiefe des Raumes steigen und ordnen nun, durch Parallaxe und Luftperspective berichtigt, die Gegenstände nicht länger auf ein und derselben Ebene nebeneinander, sondern unterscheiden sie auch in der Vorstellung nach ihrer Lage im Raume. Grade darum, weil uns dies zur andern Natur geworden, sind wir durch die Kunstgriffe der perspectivischen Darstellung so leicht und gründlich zu täuschen. Ein weiterer Beweis dafür, dass wir es hier mit einer erworbenen Vorstellungsweise zu thun haben, dürfte in dem Umstande liegen, dass wir auch gelegentlich in umgekehrter Richtung getäuscht und zu falscher Auffassung wirklicher Raumverhältnisse verleitet werden. Wer zum ersten Male unvermuthet zum Anblick des Meeres gelangt, wird sich anfänglich nur schwer der Vorstellung erwehren, als sehe er eine hoch aufsteigende Wand vor sich. Die Wirkung wächst mit der Höhe des Standpunktes. Als ich einst die höchste Spitze des Aetnakraters erklommen hatte, erschien mir die südliche Spitze der Insel wie ein ragender Berggipfel. Nur allmälig wich die Täuschung, die ich dann durch zeitweiliges Schliessen der Augen immer wieder hervorrufen konnte. Es war, als wenn das subjective Gesichtsfeld in erster Ursprünglichkeit sich geltend gemacht hätte, während die durch Erfahrung und Uebung erworbene Vorstellungsweise sich der ungewohnten Erscheinung anfäng-

lich noch nicht anzubequemen vermochte. Dieser Widerstreit ist nun in so fern von Bedeutung, als er zeigt, wie wir eine dem natürlichen Gesichtsfelde entsprechende Projection vermöge der vorzugsweise durch den Tastsinn erworbenen Raumvorstellungen wieder auflösen. Wie wir einerseits die Verkürzungen aller Grade in Gemälden ganz nach den wirklichen Raumverhältnissen, gleichsam in bewusster Täuschung, uns richtig zurecht legen, so corrigiren wir andererseits die natürliche Projection im Gesichtsfelde gewohnheitsmässig überall da, wo die geschulte Einbildungskraft alle sinnliche Wahrnehmung mit bereits festen Vorstellungen begleitet. So stellen wir uns die Raumstrecke vom Fusspunkte aus, wo wir den Boden berühren und fühlen, bis zum Horizont der Wirklichkeit entsprechend als Ebene vor, deren scheinbares Aufsteigen als Folge perspectivischer Verkürzung im Sehfelde gleichwohl bestehen bleibt, und erst bei der Luftlinie fängt der Himmel an, sich für die Vorstellung zu wölben.

Um nun diese complicirtere, zum grossen Theil jedenfalls erworbene Form des Gesichtsfeldes auf die ursprüngliche zurückzuführen, haben wir einfach den Gesetzen der geometrischen Perspective zu folgen. Dabei tritt uns jedoch sofort der wesentliche Umstand entgegen, dass die subjective Projection beim binocularen Sehen nicht, wie jene, von nur Einem, sondern stets von zwei Augenpunkten ausgeht. Das Einzelnauge hat zum Gesichtsfelde eine Hohlkugelfläche, deren Radius der jedesmaligen Entfernung des Blickpunktes, mithin auch in der Regel der Accommodationsweite entspricht. Diese Projectionsflächen beider Augen schneiden sich in dem Meridian des binocularen Gesichtsfeldes, dessen Ebene zugleich durch jenen Mittelpunkt hinter der Nasenwurzel geht und zur Ebene des parallactischen Winkels der Haupt-Richtungslinien senkrecht ist. An den gemeinschaftlichen Blickpunkt schliesst sich das übrige binoculare Gesichtsfeld in der Weise an, dass eine vollständige Verschmelzung beider Hohlkugelflächen statt findet. Es fragt sich nun, ob diesem Vorgange auf geometrischem Wege beizukommen ist. In dem so beifällig aufgenommenen Bilde eines Cyklopenauges hinter der Nasenwurzel, durch welches Hering diese Verschmelzung charakterisirt hat, können

wir lediglich den prägnanten Ausdruck für die psychologische Thatsache finden, dass wir alle Raumbestimmungen auf diesen Punkt beziehen; nur darf nicht übersehen werden, dass wir es beim binocularen Sehen stets mit einer, eben durch das Doppelauge bedingten Parallaxe zu thun haben, und dass daher der Eine, subjective Mittelpunkt nie den dualistischen Ursprung verleugnet; auch dürfte eine schlechthinnige Verschmelzung beider excentrischen Hohlkugelflächen zu einer dritten, mit gleichem oder anderm Radius vom Mittelpunkte des „Cyklopenauges" aus construirt, alles Grundes entbehren und vom geometrischen wie psychologischen Standpunkte unzulässig sein. Dagegen müssen wir uns bei der näheren Bestimmung der Form und Lage des binocularen Gesichtsfeldes offenbar von der Richtung der Objecte zu diesem Mittelpunkte leiten lassen. Dies heisst dann geometrisch ausgedrückt:

„Der Abstand eines Objectes vom Blickpunkt im binocularen Gesichtsfelde wird nach dem Winkel am Mittelpunkte der Augenbasis, nicht aber nach den Winkeln an den Augencentren gemessen."

Wie sich hiernach das Gesichtsfeld gestaltet, wird aus folgenden Sätzen erhellen.

1. Die Stelle im Raume, an welche die Vorstellung die Gegenstände versetzt, nenne ich den scheinbaren Ort derselben.

2. Geometrisch ausgedrückt ist der scheinbare Ort aller von jedem Einzelnauge gesehenen Objecte (auf die Ebene des parallactischen Winkels bezogen) der Projectionskreis, dessen Halbmesser der jedesmaligen Convergenzstellung und Accommodationsweite entspricht. Die Betrachtung dieses Kreises ist massgebend für die Hohlkugelfläche, als welche das Projectionsfeld des Einzelauges sich darstellt.

3. Beide Projectionskreise schneiden sich jedesmal im sogenannten Blickpunkt, dem Punkte der grössten Deutlichkeit, dessen Lage zu den Augen von ihrer Convergenzstellung und der Accommodationsweite abhängig ist. Der Blickpunkt ist mithin der einzige scheinbare Ort, welcher beiden Augen

gemeinschaftlich zukommt. Bei paralleler Achsenstellung läge derselbe in unendlicher Ferne.

Die hier vorgetragene Theorie passt nun, wie man sieht, sehr gut zu folgendem, von Wundt (a. a. O. S. 588 f.) aufgestellten Gesetze des Einfach- und Doppelsehens:

„Nennen wir das Sehfeld in der bisher festgehaltenen Bedeutung, also diejenige Form desselben, die wir uns in Folge der Blickbewegungen und Innervationsgefühle vorstellen, das subjective Sehfeld, und bezeichnen wir zum Unterschiede davon die wirkliche Form der uns zugekehrten Oberfläche der Gegenstände als das objective Sehfeld, so lässt sich die Regel aufstellen: Wir sehen einfach, sobald das objective mit dem subjectiven Sehfeld übereinstimmt; diejenigen Punkte des objectiven Sehfeldes aber erscheinen uns doppelt, welche nicht in dem subjectiven Sehfeld gelegen sind."

Es leuchtet hiernach ein, dass die geometrische Voraussetzung für eine Uebereinstimmung des subjectiven und objectiven Sehfeldes mit dem Horopter zusammenfällt. Die hier entwickelte, elliptisch gekrümmte Hohlfläche hat die Eigenschaft, alle in ihr liegenden Punkte für unsere Vorstellung als Deckpunkte erscheinen zu lassen.

4. Die Linie vom scheinbaren Orte eines Objectes zum Mittelpunkt der Graden, welche die beiden Augencentren (beziehungsweise die Drehpunkte) verbindet, nenne ich die mittlere Richtung, in welcher jenes Object gesehen wird.

5. Ein Object, dessen scheinbare Orte nicht in ein- und derselben mittleren Richtung liegen, sich in dieser also nicht perspectivisch decken, erzeugt ein trügerisches Doppelbild, dessen Intervall durch den Winkel, welchen die mittleren Richtungen der beiden scheinbaren Orte dieser Bilder mit einander machen, gemessen wird.

In den folgenden Figuren (1 bis 8) sei l das Centrum des linken, r das des rechten Auges, p und p_1 Bogen der Projectionskreise mit den Radien bl und br als Accommodationsweiten, c der Halbirungspunkt der Linie lr, so ist b der Blickpunkt, bc die mittlere Richtung, in welcher b gesehen wird. In Figur 2 und 3 sind λ und ϱ die für jedes Auge

projicirten scheinbaren Orte des Objectes o, die Linie $c\lambda$ ist die mittlere Richtung des Trugbildes in λ, die Linie $c\rho$ diejenige des Trugbildes in ρ. Man beachte, dass in Fig 2 die Projection negativ ist, und dass in Fig. 3 eine Kreuzung derselben stattfindet. Ferner fällt die erhebliche Differenz des Winkels $\lambda c \rho$ (Fig. 2 u. 3), durch welchen das Intervall des Doppelbildes gemessen wird, bei der hier absichtlich angenommenen gleichen Distanz des Objectes o vom Blickpunkte b sofort in die Augen. Diese Differenz wächst, wie eine einfache Betrachtung ergibt, mit der Distanz bo. Um nach Fig. 2 ein Doppelbild zu erzeugen, dessen Intervall $\lambda\rho$ dem in Fig. 3 nahezu gleich wäre, müsste der Punkt o (Fig. 2) in unendlicher Ferne liegen. Dieses Verhältniss dürfte für die Deutung der Versuche Dove's mit dem electrischen Funken im dunkelen Raume nicht ohne Gewicht sein. (Vergl. Stumpf, a. a. O. S. 231 ff., Wundt, a. a. O. 589 ff.)

6. Liegen die scheinbaren Orte eines Objectes in ein und derselben mittleren Richtung, so erzeugt dasselbe ein einfaches Bild.

Seien in Fig. 4 die mit c in einer Graden liegenden Punkte λ und ρ der Projectionskreise p und p_1 die scheinbaren Orte eines mit beiden Augen gleichzeitig, aber indirect gesehenen Objectes, welches in diesem Falle seinen wirklichen Ort nur in o haben kann, wo der verlängerte Radius $l\lambda$ sich mit $r\rho$ schneidet. Da hier der Winkel $\lambda c \rho$ gleich Null ist, so müssen sich die Projectionen des Objectes o decken, mithin als Ein Bild gesehen werden.

Zusatz a. Die beiden besonderen Richtungen der optischen Achsen bl und br (Fig. 5) verschmelzen zu der Einen mittleren Richtung bc.

Durch eine zwischen beide Augen gehaltene Karte isolirt man leicht einen Gegenstand o für das linke und einen anderen o_1 für das rechte Auge. Liegen beide Objecte hinter dem Blickpunkte, so betrachte man sie durch die Oeffnung einer mit der Gesichtsfläche parallel gehaltenen Karte, und zwar so, dass der Blickpunkt b etwa mit Hülfe eines Fadenkreuzes in die Oeffnung selbst verlegt wird. Die Isolirung eines Objectes o_2 für das linke, und o_3 für das rechte Auge macht sich von

selbst, wenn beide Objecte in den über b hinaus verlängerten Visirlinien liegen. Die Bilder der Objecte decken sich in b. Ohne alle Isolirung der Objecte erscheinen bei diesem Versuche nach Satz 5 (Fig. 2 u. 3) freie Doppelbilder in λ und ϱ, beziehungsweise in λ_1 und ϱ_1, während immer je zwei sich mit b decken.

Zusatz b. Die Projectionsflächen beider Augen decken sich zu einem gemeinschaftlichen Gesichtsfelde für die Summe aller Objecte, von welchen Lichtstrahlen gleichzeitig beide Netzhäute treffen. Dies findet offenbar nicht statt, wenn die Objecte zu weit seitlich liegen, und wo der Nasenrücken hindernd dazwischen tritt. Das Gesichtsfeld des Doppelauges ist oval.

7. Der geometrische Ort aller Punkte, die bei festem Blickpunkte und symmetrischer Neigung der Augenachsen Deckbilder erzeugen, ist eine Ellipse (beziehungsweise ein elliptisches Revolutions-Sphäroid), deren grosse Achse gleich ist dem Durchmesser der Projectionskreise und deren Brennpunkte die beiden Augencentren sind: der sogenannte Horopter.

Beweis. Nach Satz 6 wird der Punkt o (Fig. 6) bei den bekannten Voraussetzungen ein Deckbild erzeugen, weil dessen scheinbare Orte λ und ϱ mit c in einer Graden, also derselben mittleren Richtung liegen. Man verlängere $c\lambda$ nach d und ziehe dr. Da nun wegen Congruenz der Dreiecke $cl\lambda$ und crd, und weil $dr = r\varrho$, ferner auch die mit 1, 2, 3, 4 bezeichneten Winkel unter sich gleich, daher auch $o\lambda = o\varrho$, so ist $ol + or = bl + br$, d. i. der Summe der Halbmesser, oder dem Durchmesser der Projectionskreise pp und p_1p_1, so liegt der Punkt o in einer Ellipse, deren grosse Achse $bl + br$ ist, und deren Brennpunkte l und r sind.

Nach dieser Construction erscheint der Abstand bo, wenn b fixirt wird, unter dem Winkel $bc\varrho$, nicht aber unter Winkel bco, mithin geringer als die Wirklichkeit. Man überzeugt sich leicht, wie durch Hin- und Herwenden des Blicks dieser Fehler corrigirt wird. Jedesmal nämlich, wenn der Punkt o anstatt b fixirt wird, scheint sich der erstere vom letzteren seitlich um ein Geringes zu entfernen. Es rührt diese kleine Ungenauig-

keit in der Lokalisation des Punktes o, wie man sieht, aus dem Umstande her, dass dessen scheinbarer Ort und dessen Lage zu c, dem Mittelpunkte der Basis, nach der Richtung bestimmt wird, in welcher zu diesem letzteren die jedem Einzelauge angehörigen Bilder von o, nämlich λ und ϱ, zu liegen scheinen, und welche also in diesem Falle Deckbilder geben müssen.

Der geometrischen Vollständigkeit wegen möge noch folgender Satz hier eine Stelle finden.

8. Bei ungleicher Neigung der Augenachsen (Visirlinien) ist die Linie des Horopters eine Curve des 4. Grades.

Beweis. Es liege in Fig. 7 der Blickpunkt b seitlich von einer in c auf der Linie lr errichteten Senkrechten, so ist $bl > br$. Ist nun $cl = cr$, und macht man $cd = c\lambda$, so ist $\Delta cld \cong cdr$ und $\Delta dr\varrho \backsim \lambda o\varrho$, woraus folgt, dass $l\lambda : o\lambda = r\varrho : o\varrho$.

Setzt man die Radien $l\lambda = a$; $r\varrho = b$; die Differenzen der Radien und der zugehörigen Leitstrahlen, d. i. $o\lambda = a_1$ und $o\varrho = b_1$, so hat man $\frac{a_1}{a} = \frac{b_1}{b}$, daher

$$1)\quad \frac{a_1}{a} - \frac{b_1}{b} = o;$$

$$2)\quad \frac{a}{a} + \frac{b}{b} = 2;$$

beide Gleichungen addirt gibt: $\frac{a + a_1}{a} + \frac{b - b_1}{b} = 2$.

Setzt man die Leitstrahlen ($o\lambda$ und or) $a + a_1 = \alpha$, und $b - b_1 = \beta$, so ist

$$3)\quad \frac{\alpha}{a} + \frac{\beta}{b} = 2;$$

d. h. jeder Punkt des Horopters ist in diesem Falle so beschaffen, dass, wenn man seine Abstände von den Augencentren durch die zugehörigen Projectionsradien dividirt, die Summe der Quotienten constant, nämlich $= 2$ ist.

Oder aus 3) folgt auch:

$$4)\quad b\alpha + a\beta = 2ab,$$

d. h. wenn man die Leitstrahlen α und β mit den verwech-

selten Radien b und a multiplicirt, so ist die Summe der Producte constant, nämlich gleich dem doppelten Producte der Radien.

Nun sei c der Anfangspunkt der Ordinaten, und man setze $lr = 2e$, die Abscisse $ac = x$, die Ordinate $ao = y$, so folgt die Gleichung der Curve aus 4), wenn man die Werthe $lo = \alpha = \sqrt{y^2 + (x+e)^2}$, und $ao = \beta = \sqrt{y^2 + (x-e)^2}$ in dieselbe substituirt.

Man hat $b\sqrt{y^2 + (x+e)^2} + a\sqrt{y^2 + (x-e)^2} = 2ab$, welches eine Gleichung des 4. Grades ist.

Es leuchtet ein, dass vorstehende Theorie mit der Kreisgestalt des Horopters, welche sich bekanntlich auf Müller's Lehre von den identischen Punkten der Netzhäute gründet, in unvereinbarem Widerspruch steht. Eine genauere Prüfung derselben wird zeigen, dass gegen die Consequenz ihrer Construction sowohl, als hauptsächlich auch gegen ihre Uebereinstimmung mit der Erscheinung gewichtige Zweifel erhoben werden können.

Ein durch den Blickpunkt b (Fig. 8) und die beiden Augencentren l, r, gelegter Kreis hat freilich die Eigenschaft, dass Strahlen von je zwei Punkten der Peripherie, b und o_1, durch die Punkte l und r, gleiche Winkel α machen, und bis zu den Netzhäuten verlängert hier immer auf solche Punkte treffen müssen, die zu den Polen β und β_1 in gleichen Längen und Breiten der Hohlsphären liegen. Nun denke man sich auf der Visirlinie des rechten Auges, br, ein von beiden Augen gleichzeitig gesehenes Object o, bei festem Blickpunkt nach r hin bewegt, so muss das Intervall des Doppelbildes (da sich für das rechte Auge der Punkt o mit b deckt) mit dem Winkel $\beta l \lambda$ wachsen. Für jedes Intervall or treffen die Strahlen von o auf nicht identische Punkte der Netzhäute, und die Entfernung des Punktes λ vom Pole β muss in dem Masse zunehmen, als or kleiner wird, bis der Winkel $\beta l \lambda_1$ erreicht ist, ein Grenzwerth, bis zu welchem es zwar in Wirklichkeit niemals kommen kann, der jedoch das auffallende Verhältniss veranschaulicht, wie nach strenger Consequenz ein in der Peripherie des Kreishoropters liegender Punkt r

ein Doppelbild mit grösstem Intervall erzeugen müsste. Die Annahme also, dass die Linie des Horopters durch die Augencentren gehe, scheint hiernach einen innern Widerspruch zu bergen.

Nun lässt sich aber durch einen leichten Versuch zeigen, dass mit Ausnahme des Blickpunktes *b* alle Punkte des durch diesen und die Augencentren gehenden Kreises Doppelbilder erzeugen.

Auf einem Brettchen *AB* (Fig. 9), welches durch einen Ausschnitt für die Nasenwurzel (zwischen den Punkten *l* und *r*) so vorgerichtet ist, dass man *l* und *r* so nahe als möglich an die Pupillen bringen kann, verzeichne man den Kreis *blro*$_1$, wo also *b* der symmetrisch zu *l* und *r* liegende Blickpunkt ist. Nimmt man den Halbmesser etwa zu 8 Cm., die Pupillendistanz, also *lr*, zu 7 Cm. (was z. B. der meinigen entspricht), die Linie *al* zu 16 Cm., so wird der Punkt o_1, in welchem die Secante *ab* den Kreis schneidet, bei binocularer Fixirung des Punktes *b* für das linke Auge noch sichtbar sein. Als fester Blickpunkt diene der hellgefärbte Kopf einer kurzen Nadel im Punkte *b*; eine ganz gleiche befestige man auf einer kleinen Scheibe, als Fuss. Beide Nadelköpfe müssen bei der Beobachtung mit den Pupillen in Einer Ebene liegen. Fixirt man nun den Kopf der festen Nadel bei *b*, und bewegt die andere von *b* aus nach *a* hin, so würde im Sinne des Kreishoropters das Intervall des bald erscheinenden Doppelbildes in demjenigen Punkte der Linie *ab* am grössten sein müssen, wo der veränderliche Winkel *lor* seinen höchsten Werth erreicht. Nach elementaren Sätzen ist dies der Berührungspunkt der Linie *ab* mit einem Kreise durch *l* und *r*. Die Tangente *ao* von dem festen Punkte *a* aus ist für alle Kreise durch *λ* und *r* gleich, und zwar die Quadratwurzel aus dem Producte $al \times ar$, also in unserem Falle $\sqrt{144} = 12$ Cm. Nach den Voraussetzungen des Kreishoropters müssten die Doppelbilder eines Punktes *o*, der sich nach *a* hin bewegte, einander immer näher kommen, bis sie für den Punkt o_1, weil dieser in der Peripherie, also im „Horopter" liegt, zum Deckbilde würden. Der Augenschein ergibt jedoch das Gegentheil; das Intervall des Doppelbildes wächst fortwährend bis

zum Punkte o_1 und weiter, bis das Object für das linke Auge hinter der Nasenwurzel verschwindet.

Man kann Punkte des elliptischen Horopters empirisch annähernd bestimmen, wenn man die bewegliche Nadel, oder sonst einen passenden Gegenstand in angemessener seitlicher Entfernung vom fixirten Blickpunkte so lange in der Richtung zum Auge hin und her bewegt, bis derselbe möglichst deutlich einfach, d. i. als Deckbild erscheint. Ich fand bei diesem Versuche den Ort der Ellipse so genau, als es die relative Unsicherheit des indirecten Sehens irgend erwarten liess.

Dieses Zusammentreffen der Beobachtung mit der Theorie glaube ich als eine nicht geringe Stütze für die letztere in Anspruch nehmen zu dürfen. Mit der Beseitigung des durch die Augencentren gehenden Kreishoropters aber wird auch die Lehre von der Identität der Netzhäute in ihren Gesammtflächen hinfällig, und hat dann nur noch für die Netzhautgruben Geltung. Erstere Annahme ist ohnehin mit den bekannten Erscheinungen beim concomitirenden Schielen nicht zu vereinigen. Dann aber ist auch die Durchkreuzung der innerseitigen Opticusfasern nicht länger als Argument für die streng nativistische Ansicht zu verwerthen, welche aus dem immerhin doch hypothetischen Ursprunge je Eines Fasernpaares aus ein und derselben Gehirnzelle die Einheit der Gesichtsbilder erklären möchte, wie sie vom Kreishoropter aus vermöge seiner Peripheriewinkel auf identischen Netzhautpunkten erzeugt werden sollen. Eher dürfte man annehmen, dass die unmittelbare Nähe jener Ursprungsstellen in der Gehirnrinde, der Leichtigkeit und Schnelligkeit zu Gute kommen müsse, mit welcher vorzugsweise in der Sphäre des Gesichtssinnes Empfindung und Bewegung sich auszulösen haben, damit die übereinstimmende Accommodation und Convergenzstellung beider Augen jedesmal mit so grosser Genauigkeit und Regelmässigkeit zu Stande kommen kann. [1])

[1]) Seit der Vollendung dieser Abhandlung ist der geist- und gemüthvolle Verfasser derselben mitten aus einer gedeihlichen, ausgebreiteten Thätigkeit in die Ewigkeit abgerufen worden. Die Mittheilung der Abhandlung wird der Güte des Herrn Dr. Cuno Stommel in Düsseldorf verdankt.

Die Redaction.

Ueber die Philosophie des Giordano Bruno,

mit besonderer Rücksicht auf dessen Erkenntnisslehre und Monadologie.

Von **Dr. Carl Sigm. Barach,**
ord. Professor der Philosophie an der Universität Innsbruck.

— —

I. Artikel.

Genesis und Erkenntnisslehre der Philosophie Bruno's.

Die Einheit und Unendlichkeit der Natur gegenüber der Vielheit und der Mannigfaltigkeit ihrer endlichen Erscheinungen hat in der auf die Scholastik folgenden Epoche des Wiedererwachens des wissenschaftlichen Geistes in Europa zuerst Giordano Bruno behauptet. Seine grossartige Auffassung des Universums als einer Einheit ist gleichsam die höchste Blüthe, welche die von jugendlicher Frische, Fülle und Kraft getragene Arbeit der Geister jener Zeit, die wir unter dem Namen des Humanismus und der Renaissance befassen, entfaltete. Zugleich ist sie die Vorstufe der Gedankenthat, welche Spinoza vollbrachte, und deren hellstrahlender Glanz ungetrübt fortwirkt, uns heute noch zu erleuchten. Erscheinungen wie die Bruno's unterliegen nicht dem Gesetze der gewöhnlichen Optik: sie werden nicht kleiner und unbedeutender, je weiter man sich von ihnen entfernt. Vielmehr wachsen sie und gewinnen sie an Interesse, je rascher wir uns vorwärts bewegen und zurückblickend in ihnen die Wegweiser unserer eigenen Schritte erkennen.

1. Nach diesen Worten preisender Anerkennung, die gewissermassen thetisch vorangestellt wurden, und deren Rechtfertigung mir obliegt, mag es befremdend erscheinen, wenn ich meine Erörterungen damit beginne, viele Sätze, welche gewöhnlich auf Bruno zurückgeführt werden, als einen ihm zeitlich vorausliegenden Gedankenstoff aufzuzeigen. Es kommt mir dabei eben darauf an, den Schwerpunkt und die eigenthümliche Bedeutung des Brunonischen Philosophirens in etwas Anderm nachzuweisen, als in Aufstellungen, wie die, „dass es kein Vacuum gebe, dass das Universum endlich, dass Gott mit der

Weltseele und diese mit der Materie identisch sei", und dergleichen mehr, deren viele eine auf die Quellen gehende Geschichtsforschung als theils der althellenischen Philosophie, theils der regen wissenschaftlichen Thätigkeit der Renaissance entstammende erkannt hat.

In der Lehre von der Unendlichkeit der Welten griff Bruno die uralte epikureische Anschauung auf, wie sie ihm in Lucrez' Gedichte vorlag, und brachte sie in Zusammenhang mit dem Copernikanischen System. Auch haben die Unendlichkeit des Universums schon vor ihm Nic. von Cusa und Palingenius behauptet; Bruno's Verhältniss zu des Cusaners Kosmologie ist schon vielfach und eingehend gewürdigt worden; von Palingenius bemerkt Bruno selbst: „Palingenius hat die Träumerei von der Endlichkeit der Welt widerlegt". (De innumerabilibus, immenso etc. Francof. 1591, lib. 8, c. 4.). Die Ansicht von der Unmöglichkeit leerer Räume entwickelte, auf ähnliche Argumente wie die Bruno's gestützt, schon Girolamo Cardano in seinem Dialog de vacuo (Opp. omn. Lugduni, 1663. II., p. 713 u. 718). Ein einheitliches, ungeschaffenes, Alles hervorbringendes, ewiges, mit der Materie identisches Weltprincip nahm schon vor Bruno der Neapolitaner Scipione Capece (gest. 1550) in seinem damals vielgelesenen Gedicht: »De principiis rerum libri duo« an. Im Anfang des zweiten Buches dieses den Lucrez nachahmenden Werkes bezeichnet er die Luft als das schöpferische Element, aus dem durch Transformation Alles hervorgeht und in das sich jegliches Ding wieder auflöst (Op. poetiche. Venezia, 1754, vers. 296 ff.):

Ergo aër per se si tale sit corpus, ut ullum
In corpus sese aliud non solvat, et ipse
Nunquam concrescens quovis ex corpore fiat
Sed solvendo, liquet non unquam posse creari
Aëra nec solvi; atque ideo quae cuncta creantur
In que aliud sese dissolvunt corpora, ab illo
Principio fieri, rerumque hunc esse elementum.

Aus der Combination dieser an die jonische Naturphilosophie erinnernden Anschauung mit der Lichtemanationslehre Patrizzi's scheint Bruno's den Raum zwischen den Gestirnen ausfüllender Weltäther (ein Mittelding zwischen Luft und Licht) hervorgegangen zu sein. Auch die allgemeine Beseelung

des Alls war eine im Zeitalter des Humanismus und der Renaissance weit verbreitete, ja für die Weltauffassung dieser Epoche charakteristische Annahme. Schon Ficino lehrte im neuplatonischen Geiste eine die Theile des Universums unter einander und zum Ganzen verbindende Weltseele, und nach Cardano hat auch der Magnet eine Seele und leben die Steine. Den von Bruno empfohlenen methodischen Gang vom Niedrigsten zum Höchsten und umgekehrt (ascensus et descensus) finden wir ebenfalls schon bei Ficino in seiner Theologia Platonica. Fügen wir noch zu alledem hinzu, dass Bruno das Princip seiner Dialektik, das „Princip der Coincidenz der Gegensätze" von dem Cusaner angenommen habe, so können wir mit Recht fragen: worin besteht die eigenthümliche Bedeutung der Brunonischen Philosophie? Wo ist der belebende Pulsschlag innerhalb seiner Gedankenkreise, welcher ihn von einem blossen Eklektiker zu einem selbständigen Denker macht?

Bruno fasst die mitunter divergirenden Resultate früherer Denker wohl in sich zusammen, aber nicht in der Weise des gewöhnlichen Eklektikers, sondern er entwickelt sie aus seiner Vorstellungsweise, aus seinem eigenen Gedankenkreise, aus dem sie organisch hervorzuwachsen scheinen. Seine Philosophie lässt uns ebenso die zusammenfassende Universalität wie die selbstständig schöpferische Kraft ihres Urhebers erkennen. Bruno ist neben seiner schöpferischen Denkthätigkeit mit einem umfassenden Wissen ausgerüstet, und seine Philosophie enthält fast alle in dem Bildungsstande seiner Zeit vorhandenen Erkenntnisselemente in sich zu einer neuen Weltanschauung verknüpft. Darum ist es so schwierig, das überkommene Alte bei Bruno von dem Neuen, ihm selbst Angehörigen zu sondern. Denn auch das nachweisbar Alte erscheint bei ihm wie neu durch die Neuheit der Entwicklung, aus der er es hervorgehen lässt, oder durch die neuen ungekannten Beziehungen, in welche er es bringt.

Zu dieser, schöpferische Originalität mit umfassender Universalität verbindenden Denkweise Bruno's gesellt sich noch der prüfende Geist, der die von den Vorgängern aufgeführten Gedankengebäude unbarmherzig zusammenreisst, das

Wahre vom Falschen und Wahrscheinlichen sondert und damit die trügerische Sicherheit der in seiner Zeit herrschend gewordenen Vorstellungsweise erschüttert. Alle diese Eigenthümlichkeiten der Brunonischen Denkweise zeigen uns den Mann, der in einer weit über dem Bildungsstande und dem Gedankenkreise seiner Zeit erhabenen Höhe seine Stellung genommen hat. Welcher ist nun dieser erhabene Standpunkt, welches ist diese, Originalität, Universalität und Kritik ermöglichende Höhe?

Bruno wurde zu ihr emporgehoben durch das 1543 erschienene Werk des Frauenburger Canonikus Nicolaus Copernicus: „Von den Bahnen der Himmelskörper." Durch dieses Werk wurde nach dem langen erfolglosen Kampfe, in welchem im Mittelalter Wort gegen Wort, Formel gegen Formel gestanden, zum ersten Mal wieder eine erschütternde Thatsache in die stagnirende Gedankenwelt hineingetragen. In den empfänglichen Köpfen jener Tage musste es einen Gedankensturm hervorrufen, gleich jenen Frühlingsstürmen, welche des Winters Macht zerbrechen und neues Leben hervorzaubern. Die fundamentale Aenderung, welche dieses Werk auch in Bruno's Anschauungsweise bewirkte, war der Ausgangspunkt seiner schöpferischen Thätigkeit, der Keim seiner vernichtenden Kritik. Man denke sich diese Aenderung nicht als eine Umwandlung blos der kosmologischen Vorstellungsweise, sondern als einen alle Vorstellungen umfassenden Geistesprocess, als eine völlige Sinnesänderung, als eine durchgreifende Selbstbesinnung, in welcher wie mit einem Schlage klar wird, wie Erscheinungen überhaupt, nicht nur die himmlischen Bewegungen, als möglich gedacht oder wie sie erklärt werden können. Das war die Wirkung, welche das System des Copernikus auf Bruno hervorbrachte. Die copernikanische Welterklärung ist für ihn nicht nur die einzig wahre und zutreffende Erklärung der Erscheinungen unseres Sonnensystems, sondern ein Vorbild der Erklärung überhaupt. Das grossartige Beispiel der Astronomie rüttelt ihn auf aus tiefem Schlafe; es befreit ihn nicht nur von widersprechenden, ungereimten Theorien der Astronomie, sondern auch von den ursprünglichen und natürlichen Vor-

aussetzungen derselben, von dem Glauben an den Sinnenschein. Kuno Fischer bemerkt treffend, dass die copernikanische Widerlegung der ptolemäischen Weltanschauung zugleich die grösste Widerlegung der sinnlichen Vorstellungsweise und darum für alle menschlische Erkenntniss ein höchst erleuchtendes Vorbild sei. „Der Grundirrthum der früheren Astronomie lag eben darin, dass sie in einer Selbsttäuschung befangen war über ihren eigenen Gesichtspunkt, den sie sich nach dem Schein der Sinne in dem ruhenden Mittelpunkte der Welt vorstellte . . . Der Mangel der Selbstbesinnung über den eigenen Gesichtspunkt erzeugt unfehlbar die Selbsttäuschung, die unfehlbar unsere Vorstellungen verblendet." Das lehrreichste Beispiel für die Wahrheit dieser Sätze ist Bruno. Er erfasst die copernikanische Reform in ihrer allgemeinsten Bedeutung. Die Vereinigung der scheinbaren Bewegungen der Weltkörper verwandelt sich für ihn in die Verneinung der sinnlichen Vorstellungsweise und der auf diesen Schein gegründeten Begriffe überhaupt. Zwar hatte die Philosophie vor Bruno auch die Einsicht, dass die sinnliche Erkenntniss täuschen könne. Aber sie hatte keine Ahnung von einer Täuschung, bei der der Hergang der Erscheinungen ein solcher ist, dass er täuschen muss, und dass erst eine vielfach zusammengesetzte Betrachtung die Scheinbarkeit aufdeckt. Dieser neue, von Copernikus entdeckte Begriff der Täuschung ist zum erstenmale durch Bruno in die Betrachtungsweise der Dinge hineingetragen worden. Er unterscheidet sich wesentlich von jener Art des Scheines, welche auf die Schwäche, Verschiedenheit, Unsicherheit und Unerzogenheit der wahrnehmenden Organe und Vermögen sich gründet.

Bei Copernikus vertauschen Erde und Sonne ihre Stellen und ihre Rollen im Weltall, der geocentrische Gesichtspunkt wird verlassen und der heliocentrische betreten; die Sonne ist der Mittelpunkt des Weltalls, in den wir uns zu versetzen haben, um die Richtigkeit der ptolemäischen Erklärungsweise zu erkennen, um die Phänomene nicht als reale Thatsachen zu nehmen. Bruno verlässt nicht nur als Astronom, sondern auch als Philosoph den geocentrischen Gesichtspunkt und schwingt sich auf zum kosmocentrischen, der ihm aber

nicht mit dem heliocentrischen zusammenfällt, sondern als ein idealer auch diesen in seinem Horizonte befasst. Von diesem Gesichtspunkte beurtheilt er nicht nur die ptolemäische Weltanschauung, sondern auch die Begriffe und Vorstellungen der früheren Philosophie. Sie sind sämmtlich nur als aus dem mit dem falschen Gesichtspunkte verbundenen trügerischen Schein hervorgehende zu betrachten. Sie sind sämmtlich relative, wie die der alexandrinischen Astronomie.

Der absolute Standpunkt zur Beurtheilung der astronomischen Erscheinungen ist der ideale Standpunkt im Mittelpunkt des Weltalls. Denn auch der copernikanische Standpunkt, der heliocentrische, ist, im Lichte seiner eigenen Consequenz besehen, ein relativer. Bruno aber will alle Relativität, allen Schein aus seiner Betrachtung ausschliessen. Darum geht er über Copernikus hinaus und betritt den Standpunkt, von dem aus es keine scheinbaren Bewegungen, keine Täuschungen mehr geben kann. Dem räumlichen Standpunkt in der Mitte des Universums entspricht der metaphysische Standpunkt im Centrum der Natur, der Standpunkt mitten im Wesen der Dinge, in Gott selbst. Nur wer von hier, dem theocentrischen Standpunkt aus die Dinge erblickt, wird sie in ihrem wahren Sinn erkennen.

Aus diesem Zusammenfallen des astronomischen Standpunktes Bruno's mit seinem metaphysischen geht seine Philosophie hervor. Die kosmocentrische Betrachtungsweise des Himmels fordert die theocentrische in der Metaphysik, und hier zeigt sich auffallend die Verwandtschaft der copernikanischen Weltanschauung in ihrer letzten Consequenz mit der Theosophie. Beide fordern die centrale Betrachtungsweise aus dem Mittelpunkt und Wesen der Dinge heraus. Das naturalistische und das theosophische Element sind hier im Einklange; beiden gegenüber verliert die endliche, auf excentrischem Standpunkt gebildete Erkenntniss allen Werth und sinkt zu eitel Schein und Täuschung herab. An die Stelle der mit der natura naturata beschäftigten Erkenntniss tritt die Erkenntniss, welche die natura naturans zum Gegenstande hat.

Bruno's Philosophiren characterisirt sich dadurch, dass er fortwährend den richtigen centralen Gesichts- und Standpunkt dem excentrischen irdischen oder menschlichen gegenüberstellt. Diesen letzteren, dessen adäquater Ausdruck für ihn die platonisch-aristotelische Philosophie und die ptolemäische Weltanschauung ist, zu bekämpfen, ist die Aufgabe seiner Polemik. Seine vielfachen, von Ironie durchzogenen und durch Phantasie belebten, energischen Versuche, den irdischen Standpunkt zu widerlegen und dadurch das Denken auf den centralen zu erheben, sind äusserst interessant und lehrreich.

In diesem Kampf gegen das populäre Vorstellen und dessen ungerechtfertigte Ansprüche, gegen die tiefer als die religiösen Vorstellungen eingewurzelten Dogmen der vorcopernikanischen Weltauffassung und der ihr entsprechenden Metaphysik, zeigt sich Bruno als auf dem Scheide- oder Wendepunkt zweier Zeitalter stehend. Ein Bildungszustand hat seine Bahn durchlaufen und ein anderer bereitet sich vor. Bruno ist des Letzteren Vorkämpfer und Prophet. Er fühlt dies, ja er ist sich dessen bewusst. Alle überschwenglichen Enuntiationen seines Selbstbewusstseins sind darauf zurückzuführen, dass er den Kampf gegen die veraltete Vorstellungsweise als eine heilige, sittliche Lebensaufgabe auffasst, als einen Beruf, der ihn mit erhabenem Schwung und berechtigtem Stolz erfüllt. So nur ist sein dithyrambischer Selbstcultus, wie er in einigen seiner himmelstürmenden Sonette zum Ausdruck kommt, zu verstehen und zu würdigen.

Wenn wir die positiven Lehren Bruno's in zusammenfassendem Ueberblicke uns vorhalten, so lässt sich der Gedanke nicht abweisen, dass sie sich aus dem Gegensatze gegen die damals populäre Vorstellungsweise entwickelt haben. Es sind lauter Positionen, hervorgegangen aus der Verneinung des Wahn's.

Bruno's Methode, zu positiven Sätzen zu gelangen, wie sie namentlich in den Schriften: La cena de le ceneri und De l'infinito universo e mondi sich abspiegelt, erinnert lebhaft an die eleatische Philosophie. Wie Xenophanes von der Polemik gegen den religiösen Anthropomorphismus und

Polytheismus zu dem Satze gelangte: unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse Deum (Cic. disp. acad. IV. 37, 118), so gelangt auch Bruno im Kampfe gegen die endliche kosmologische Vorstellungsweise seiner Zeit zu dem ähnlichen Resultate: „Was ist, kann und thätig ist, ist Eines und Dasselbige" (acrotism. 46). Indem Bruno die Endlichkeit und Relativität der empirischen Vorstellungsweise aufzeigt, gelangt er zu seinen absoluten Annahmen. Seiner Polemik liegt die Ueberzeugung zu Grunde, dass wir vom Standpunkte der endlichen irdischen Betrachtungsweise nie zu einem Wissen der Natur gelangen können. Dem Begriffe des wahren Wissens zu genügen, müssen wir den centralen Standpunkt in Gott betreten, der mit dem absolut corrigirenden der Astronomie zusammenfällt. Nur aus dem Wesenscentrum der Dinge heraus gelangen wir zu einer durch Allgemeinheit, Totalität und Einheit sich auszeichnenden Weltauffassung. Der irdische Standpunkt führt in eine unendliche Vielheit und Zerstreutheit ohne Einheit. Die Totalität der Erscheinungen wird empirisch nie zur Erkenntniss gebracht. Die Fülle der Erscheinungen ist unerschöpflich. Neues kommt zu Neuem. Mit jedem Schritte, den wir thun, umgibt uns ein neuer Horizont, hinter welchem sich die Welt wieder erweitert. Hinter den bekannten Sternen sind andere Sterne. Es ist einfältig, die Reihen irgendwo abzuschliessen und den endlichen Theil in eitler Täuschung für das Ganze zu halten. Auch die aristotelische Welt muss irgendwo sein und dieses „Irgendwo" wieder in einem andern u. s. f. Das ist etwa die Art, wie Bruno die irdische Betrachtungsweise ad absurdum führt und zu dem Satze gelangt: Das Universum ist eine unbeschränkte, unermessliche, unendliche Einheit.

Ein Zweites ist, zu zeigen, dass die relativen endlichen Kategorien auf ein unendliches Universum nicht passen. Das unendliche Universum muss als unbeweglich gesetzt werden. Denn jede Bewegung hat eine Figur, das Universum als unendliches kann aber keine Gestalt haben, um so weniger kann es sich in einer Figur (etwa der des Kreises) bewegen. Jede Bewegung hat ferner eine Richtung. Alle Richtungsunterschiede haben nur einen Sinn in Rücksicht auf Etwas,

auf uns selbst, die Erde, den Mond, so dass, was dem Einen aufwärts ist, dem Andern abwärts ist. Das sind aber durchaus relative Bestimmungen. Im unendlichen Raume gibt es kein Unten, kein Oben, kein Aufwärts und kein Abwärts, so wie es in ihm kein Kleineres und Grösseres gibt. Im Absoluten verschwinden alle räumlichen und zeitlichen Unterschiede. In der unermesslichen Dauer unterscheidet sich der Tag nicht vom Jahr, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick; im unendlichen Raume nicht der Palmus vom Stadium, nicht das Stadium von der Parasange. Eine unendliche Bewegung müsste raum- und zeitlos sein; eine raum- und zeitlose Bewegung ist aber keine Bewegung. Auch die empirischen Unterschiede des Schweren und Leichten sind relative. Schwere ist der Antrieb eines Körpers, zu einem andern zurückzukehren. Es gibt kein absolut Schweres und kein absolut Leichtes. Das Körperliche an sich ist weder leicht noch schwer. In ähnlicher Weise wird die Relativität der Begriffe Theil und Ganzes, Geist und Materie, Potenz und Actus, Gott und Natur dargethan. Sie sind sämmtlich Hirngespinnste, Wahngebilde der irdischen Betrachtungsweise, schattenhafte, wesenlose Abstraktionen. Sie bilden zusammengenommen die „Traumwelt" (den mundus umbratilis), auf welche das eleatische: *δόχος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* Anwendung findet. Dieser Scheinwelt wird die an sich seiende, die vorbildliche Welt (mundus archetypus) [1]) entgegengestellt, in der alle diese Gegensätze aufgehoben sind. Sie ist die unterschiedslose Einheit des Materiellen und Geistigen, Möglichen und Wirklichen. Sie ist so Form, dass sie nicht Form ist, so Materie, dass sie nicht Materie ist, so Seele, dass sie nicht Seele. In ihr ist Alles Eins, und dies Eine ist, kann, thut Alles.

Bruno unterscheidet also zwei Weltauffassungen und zwei ihnen entsprechende Welten. Wie es in der Astronomie zwei Standpunkte gibt, einen täuschenden und einen berichtigenden, so gibt es für den erkennenden Menschen zwei Welt-

---

[1]) (De imaginum, signorum et idearum compositione. Francof. 1591, p. 3 u. 8.)

ansichten, eine relative und eine absolute. Der Astronom aber deckt die Quellen, die Ursachen der Täuschung auf, indem er die realen Vorgänge in den Erscheinungen enthüllt. Vermag dies der Philosoph auch? Wie sind zwei einander ausschliessende Weltauffassungen für das menschliche Erkenntnissvermögen möglich? Woher der Widerspruch zwischen der Scheinwelt und der wirklichen, und welches ist die Brücke, die aus der einen in die andere hinüberführt, aus der Erfahrung in das Unerfahrbare? Worin endlich liegt die Gewähr für die Wahrheit der Erkenntniss des vorbildlichen Universums? — Auf diese Fragen antwortet Bruno's Erkenntnisslehre.

2. Bruno's Erkenntnisslehre ist beherrscht von dem platonischen Grundsatz: Entsteht im Menschen zu gleicher Zeit in derselben Beziehung ein entgegengesetzter Zug, so sagen wir, ist nothwendig auch zweierlei in ihm. (Rep. 604, B.) Bruno unterscheidet innerhalb des erkennenden Wesens — seinen beiden Welten entsprechend — eine dem Wahren angemessene und eine ihm unangemessene Erkenntnisskraft, und eben so viele Triebe, welche durch die vorstellende Thätigkeit dieser Kräfte in Bewegung gesetzt werden. Durch verschiedene Fenster dringt nach seiner Lehre ein und dasselbe Object in unsere Seele. Das Endliche ist nichts Anundfürsichseiendes, sondern das Product der sinnlichen, imaginativen und discursiven Vorstellungsweise. Das Wahre wird nur angemessen aufgefasst durch das intuitive Vermögen — mens — welches, durch den von ihm geweckten Trieb angefacht, sich bis zum Bewusstsein der Identität mit der Wahrheit selbst entwickelt und so das Werk der Erkenntniss vollbringt. Diese Lehre ist schon angedeutet in Bruno's Schrift: De umbris idearum (Par. 1582) [1]).

In der Schrift: De imag. sign. et id. compositione (Dedicat.) wird die sinnliche Erkenntniss dem Auge verglichen, welches

[1]) Boni et veri particeps efficitur animus, qui, etsi tantum non habeat, ut ejus imago sit, ad ejus tamen est imaginem; dum ipsius animae diaphanum, corporis ipsius capacitate terminatum, experitur in hominis mente imaginis aliquid, quatenus ad eam appulsum habet; in sensibus autem et ratione, in quibus animaliter vivendo versamur, umbram ipsam. (Intent. I.)

das Andere sieht, sich selbst aber nicht; die mentale Erkenntniss dagegen einem Auge, welches das Andere so sieht, dass es sich selbst sieht, oder in sich selbst Alles sieht (qui ita videt alia, ut se videat — qui in se videt omnia). In derselben Schrift wird auch die mentale Erkenntniss eine innerlichere und gewissermassen geistigere Seelenkraft, die Anschauung innerlicher Geistigkeit genannt und einem Spiegel verglichen, welcher nicht blos abbildet, sondern das Abgebildete selbst ist: Licht und Spiegel, Object und Subject in Einem (ibid. p. 24—25). An einem andern Orte (Opp. lat. Gfr. p. 438) wird die mentale Erkenntniss als die höchste bezeichnet und von allen anderen Erkenntnissweisen isolirt, da sie ohne Vorgang oder Begleitung des Discurses Alles erkenne; wogegen wieder in einer anderen Stelle ihr Parallelismus mit der rationalen Erkenntniss behauptet und der Unterschied zwischen beiden ausgesprochen wird: Was die Vernunft (ratio) durch Discurs und Argumentation begreift, empfängt der Geist (intellectus) selbst mit einem Blick und besitzt es so [1]) (l. c. p. 596). Beide Stellen kann ich nur so vereinigen: Die mentale Erkenntnissweise bedarf der discursiven nicht, sie erkennt mehr und in vollendeterer Art, als diese, aber sie erkennt auch das, was die Vernunft in discursiver, argumentirender Weise erkennt, mit einem Blick. Lebhaft erinnert diese Auffassung der höchsten Erkenntnissweise an Spinoza.

Es ist nicht lohnend, den Rudimenten der Brunonischen Erkenntnisslehre, wie sie in vielen oft einander widersprechenden Stellen seiner durch längere Zeiträume getrennten Schriften enthalten sind, nachzugehen. Man thut einen tieferen Blick in die inneren Beweggründe seines Denkens, wenn man sich an die zusammenhängende schwungvolle Darstellung seiner Erkenntnisslehre hält, wie sie in dem Dialog: De gli eroici furori uns vorliegt. In der Dedication an Sidney bemerkt er selbst, dass sich darin seine Philosophie „in ihrer Nacktheit" zeige. Der Gedankengehalt dieser Schrift Bruno's ver-

[1]) Die Ausdrücke mens und intellectus gebraucht Bruno meistens promiscue. Mitunter unterscheidet er mens und intellectus, indem er die mens auch über den intellectus stellt. Bis jetzt war es mir nicht möglich, die eigentliche Differenz herauszufinden.

hält sich zu seiner Philosophie etwa so, wie sich das Gastmahl des Platon zu dessen übrigen Werken verhält. Bruno behandelt darin das Aufsteigen der vom Triebe belebten Erkenntniss bis zur Erhebung des Geistes zur bewussten Anschauung des absolut Schönen, Guten und Wahren, den Process, dessen Resultat philosophische Erkenntniss überhaupt und insbesondere seine Philosophie ist. Das dem Ganzen zu Grunde liegende Motiv, die ethisch-erkenntnisstheoretische Tendenz, ist dem platonischen Gastmahl entnommen, welches im Zeitalter der Renaissance ein beliebter Gegenstand der Nachahmung war.

Bruno unterscheidet einen doppelten Eros. Ein Eros wohnt der Seele ein in ihrer Verflechtung mit der sinnlichen Welt, wodurch ein Zustand entsteht des Begehrens und Verlangens nach den Dingen und Gütern der materiellen Welt. Anderer Art ist der Eros, welchen Bruno eroico furore nennt; er geht aus dem Bedürfniss der Seele hervor nach dem Urquell des Guten, Schönen und Wahren, er ist das Streben nach dem Göttlichen. Die erste Art der Liebe ist blind, blöde, ein irrationeller Trieb, die zweite besteht in einer inneren Sammlung oder Besinnung göttlicher Art, welche den Menschen zu einem besseren Wesen umschafft.

Den heroischen Trieb lässt Bruno wieder in zwei Arten zerfallen, aber nur um den falschen vom echten und reinen zu sondern. Einige, bemerkt er, machen sich zu Behältnissen der Götter und des göttlichen Geistes und bewirken wundersame Dinge, deren Gründe sie nicht verstehen. Es sind die Unwissenden und Ungelehrten, in welche der göttliche Geist eingedrungen ist von Aussen, wie in ein leeres Gemach. Sie sind baar alles eignen Sinnes und Denkens; was sie sind und in ihnen ist, stammt von einer über ihnen stehenden höheren Intelligenz, aber nicht aus ihnen selbst. Sie werden von der Menge bewundert und verehrt, obgleich die Liebe zum Göttlichen in ihnen nicht in der echten und rechten Weise lebt. Bruno meint damit das kirchliche Priesterthum, die von Gott Erfüllten, die es aber nicht wahrhaft sind, weil sie Gott nur haben, wie ein leeres Gefäss den Inhalt hat, welcher in dasselbe geschüttet wird. Die vom echten

Triebe nach dem Göttlichen Getragenen haben nicht Gott, sondern sind selbst göttlich. In jenen, sagt Bruno, bewundert man die in ihnen wohnende Gottheit; in diesen die göttlich gewordene Menschheit. Diese sind selbst die Schöpfer dessen, was sie sind, gewissermassen die Thäter ihrer göttlichen Thaten; sie haben an dem Feuer ihrer eigenen Gedanken die Flamme entzündet, welche in ihnen brennt. Sie sind daher die Würdigeren, während die Würde jener der Würde des Esels gleicht, welcher die Sacramente trägt. (Op. it. II., p, 329, sq.) Bruno setzt hier die Würde des wissenschaftlichen Strebens der des religiösen entgegen. Nur die durch eigene That erworbene Erkenntniss macht den Menschen wahrhaft göttlich, nur der wissenschaftliche Trieb erhebt ihn über die sinnlich begehrende Menge. Der wahrhafte furore eroico ist das wissenschaftliche Erkenntnissstreben, und nur von diesem ist im weiteren Verlaufe des Gespräches die Rede.

Das Wesen des eroico furore wird auf folgende Weise von Bruno entwickelt. Wie dem sinnlichen Erkennen, so wohnt auch dem intellectuellen ein Trieb inne. Wie der sinnliche Trieb ein Trieb ist nach Allem, was die Sinnlichkeit erfassen kann, nach dem Sinnlichen als solchem, so ist auch der intellectuelle Trieb ein Trieb nach Allem, was schön, gut, wahr ist, nach der Güte, Schönheit und Wahrheit selbst. Darum suchen beide Triebe nicht allein das schon Erfahrene, Bekannte, sondern auch das Unbekannte, noch nicht Erfahrene, auch das Unerfahrbare. Bruno will damit die über den einzelnen Gegenstand des Triebes hinausgreifende Allgemeinheit desselben bezeichnen. Wie z. B. dem Auge ein Trieb innewohnt nach allem Leuchtenden, so wohnt auch dem Intellect ein Trieb inne nach allem Intelligiblen. Weder das Visible noch das Intelligible ist als Allgemeines dem Trieb unbekannt, nur als Particuläres ist es ein ihm Unbekanntes. Darum sucht sowohl der sinnliche als auch der intellectuelle Trieb (nach dem Satze: ignoti nulla cupido) nur Bekanntes, wenn er Unbekanntes erfassen will (a. a. O. p. 346).

Schon die sinnlichen Dinge verrathen dem mit dem höheren Seelenauge Begabten die intelligible Welt. Sie sind nicht das Intelligible, welches durch sich selbst die Seele bewegt; sie

sind nicht die unmittelbare Ursache, welche den intellectuellen Trieb erregt, sondern nur die erste Ursache. Die im Auge sich abbildende Gestalt eines schönen Gegenstandes erzeugt noch nicht die Liebe zu ihm, aber sie ist dieser Liebe erste Ursache. Erst wenn die sichtbare Gestalt ein cogitabile wird, erst wenn sie gleichsam durch das diamantne Medium des Allgemeinen, des Begriffs der Schönheit hindurch angeschaut wird, erwacht die Liebe zu ihr. Nach diesem idealrealen Schauen, diesem sinnlich-geistigen Erfassen sehnt sich die Seele des Menschen, und dieses Schauen ist es, das den heroischen Trieb bewegt, von dem einen zum andern Schönen zu eilen, stets von Neuem angeregt durch die sinnlichen Bilder der einzelnen Dinge, welche die Seele in concrete Allgemeine verwandelt, den Blick zu erweitern ins Unendliche (Ebend.). Wille und Intellect unterstützen sich gegenseitig. Der Intellect leuchtet dem Willen voran und der angeregte Wille feuert den Intellect zur Erkenntniss an. Denn der Wille ist mächtiger als der Intellect, er treibt ihn stets über seine Grenzen hinaus, und die göttliche Schönheit kann eigentlich mehr geliebt als begriffen werden [1]) (p. 337).

Der letzte und höchste Gegenstand des intellectuellen Strebens ist Gott, die absolute Wahrheit (p. 334. 339). Wer sich in seinem Streben bis zu diesem Ziele erhebt, der verliert alle Liebe zu den sensiblen Dingen sowohl als auch zu den intelligiblen. Denn jedes Ding fliesst wie ein Licht mit dem andern, mit Gott zusammen, es verliert in seinem Erfasstwerden jede Selbstständigkeit und wird selbst Gott (p. 335). Der Intellect, stets von dem nimmer ruhenden Liebeswillen

---

[1]) Die Erkennbarkeit des Absoluten bezweifelt Bruno niemals. Nur Unkenntniss seiner Lehren konnte ihm das Bekenntniss der docta ignorantia andichten. Wenn er der Unendlichkeit des zu erkennenden absoluten Objects gegenüber auf die Grenzen des menschlichen Vermögens hinweist, so meint er dies nicht anders als Spinoza, wenn er sagt: Non dico, me Deum omnino cognoscere, sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem. Auch nach Bruno ist die Erkenntniss unvollkommen per quanto l'altissimo oggetto possa esser capito, sie ist aber vollkommen per quanto l'intelletto nostro possa capire. (Op. it. II., 336).

getrieben, bleibt daher nicht bei der Erkenntniss des einzelnen Gegenstandes stehen, sondern steigt von einem intelligiblen Gegenstande zum andern auf, und so bis zum Intelligiblen selbst, von den begehrenswerthen Dingen zu dem Allerbegehrenswerthesten, zu der Quelle aller Ideen, zu dem Ocean der Güte, Schönheit und Wahrheit. Daher kommt es auch, dass er von Allem, was ihm Schönes und Gutes vorkommen mag, urtheilt, dass es noch Schöneres und Besseres geben müsse; dass ihm Alles, in dessen Besitz er gelangt, gegen das noch zu Erreichende als klein und unbedeutend erscheint. Alles Schöne und Gute hat nämlich noch ein Mass dem masslos Schönen und Guten gegenüber, welches allein das Alles umfassende Universum ist. Darum erhebt sich der Mensch in unaufhaltbarem Drange vom Begriffenen zum noch nicht Begriffenen und zum Unbegreiflichen, dem Mass- und Grenzenlosen (p. 342—343). Es entspricht dem unendlichen Objecte (Ziele), durch einen unendlichen Antrieb gesucht, durch ein unendliches Begreifen begriffen zu werden. Und diese Art des Suchens (modo di persecuzione) ist es, welche Bruno eine metaphysische Bewegung (moto metafisico) nennt, welche er von der physischen (moto fisico) dadurch unterscheidet, dass sie nicht wie diese vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet, sondern im Umkreise des Vollkommenen selbst (von Vollkommenem zu Vollkommenem) fortgehend (circuendo per i gradi de la perfezione) in das Centrum desselben einzudringen sucht (p. 343).

Die Möglichkeit einer solchen, der „urbildlichen Welt" entsprechenden Erkenntnissbewegung macht Bruno abhängig von der vollkommenen Loslösung der Seele vom Körper, von ihrer Befreiung aus der Vereinigung mit einer Wesenheit entgegengesetzter Gattung (p. 337) [1]. Den Körper aber können wir überwinden. Denn nicht die Seele ist im Körper, sondern der Körper in der Seele, diese im Geiste, der Geist in Gott. In der den Körper überwindenden Liebe zu Gott verwandeln wir uns selbst in das von uns Geliebte (p. 318).

[1]) Der Blick des menschlichen Geistes nimmt in dem Masse an Schärfe zu, als die Stärke der leiblichen Augen abnimmt.

Das Göttliche, das wir ausser uns gesucht haben, erkennen wir schliesslich als in uns selbst wohnend:

Aus schwächlichem Gefäss werd' ich ein Gott.
(Da sogetto pui vil divengo un Dio.)

Wie der Strahl, der von der Sonne herablangt zur Erde, um die dunklen Dinge der unteren Welt zu beleben, zu beleuchten, zu entzünden, in dem entzündeten Feuerelement gleichsam in seinen ursprünglichen Quell, aus dem er emanirte, wieder zurückkehrt, so auch die Seele, indem sie sich, von göttlichem Eifer getrieben, von der sinnlichen zur imaginirenden, von dieser zur rationalen und endlich zur mentalen Erkenntniss erhebt, denn in dieser verwandelt sie sich in Gott (p. 349). Der nach dem Ewigen Strebende vergleicht sich auch dem Jäger Actäon, der „auf Beute ausging und selbst in die Beute verwandelt wurde". Seine Gedanken sind die Meute, mit der er die Schönheit, Güte, Weisheit erjagen will. Aber kaum hat er sie erblickt, die Schönheit, Güte, Weisheit in entzückender Gegenwart vor sich, so sieht er sich selbst verwandelt in die „begehrte Beute" (p. 340—41).

Aus dem ganzen Zusammenhange der Entwickelungen Bruno's geht endlich hervor, dass er die Möglichkeit der mentalen Erkenntniss auf den realen (metaphysischen) Zusammenhang der Seele mit einem universalen Intellect gründet, dessen die Seele in dem unendlichen Erkenntnissstreben inne wird. Dieser Auffassung liegt aber die averroistische Identificirung des individuellen Geistes mit dem universellen zu Grunde. Je mehr sich die Seele von dem Passiblen loslöst, desto mehr wird sie inne ihrer Identität mit dem allgemeinen Geiste, dem intellectus agens, welcher in allen Menschen einer ist: das ist die Lehre des Averroes, zu welcher sich Bruno offen bekennt (p. 236 u. 361). Um sie zu erläutern, bedient er sich folgendes Vergleiches: „Dieser Einzige Intellect, welcher auf alle Individuen Einfluss hat, ist wie der Mond, der nur den einzigen und keinen andern Schein empfängt, als den sich durch seine Wendung gegen die Sonne stets erneuernden, welche die erste und allgemeine Intelligenz ist; der menschliche Intellect aber, individuell und mannigfach, wendet sich gleich den Augen unzählbaren und

verschiedenen Gegenständen zu, daher dieser particulare Intellect leidenschaftlich, beweglich und unsicher ist, wie jener allgemeine ruhig, stetig und sicher". Die Ungewissheit der sinnlichen Erkenntniss, ihre Unruhe, ihre Beschränktheit wird von Bruno in letzter Instanz zurückgeführt auf den *νοῦς παθητικός*; die Selbstständigkeit, die Bestimmtheit, Sicherheit und Unveränderlichkeit der mentalen Erkenntniss auf den der individuellen Seele immanenten intellectus agens unicus et universalis [1]). Bruno ist also in einem der entscheidendsten Punkte seiner Lehre Averroist.

Dieser Punkt ist zugleich derjenige, welcher ihn mit der philosophischen Bewegung der Renaissance verknüpft, durch welchen er mit der Continuität der geschichtlichen Entwicklung zusammenhängt. Es ist characteristisch für alle philosophischen Versuche der Renaissance, dass sie sich an dem Averroismus orientiren und Elemente desselben in einem bestimmten Mischungsverhältniss enthalten. Wodurch sich Bruno von dem Averroismus unterscheidet und trennte, das ist die Identificirung des intellectus agens mit Gott. Bruno bildet den Averroismus zum Pantheismus um. Diese Umbildung wird in ihm bewerkstelligt durch zwei Elemente, ein modernes: die copernikanische Lehre; und ein antikes: den Neoplatonismus. Das eine bestimmt die naturphilosophische, das andere die ethische Seite seines Pantheismus. Das eine die Naturwerdung Gottes, — denn durch die copernikanische Lehre erweitert sich der Begriff der Natur zu einer dem unendlichen Wesen entsprechenden Aeusserlichkeit —; das andere die Gottwerdung des Menschen im Erkenntnissakte, wodurch dieser zu einer von der Welt erlösenden That wird [2]). Bruno's Philosophie — als Erkenntniss Gottes in der Natur durch das Innewerden der Immanenz Gottes im tiefinnersten Selbst des Menschen — ist eben so sehr Wissenschaft als

---

[1]) Dieser ist die potentia animae interior et spiritualior und ihm entspringt der visus interni spiritus, welcher der ratio und der Sinne nicht bedarf. Er ist der supremo e unico capitano, welcher die Augen der kämpfenden Gedanken (militanti pensieri) erleuchtet, stärkt und schärft (p. 360).

[2]) Ueber den Averroismus Bruno's gedenkt der Verfasser in einem andern Zusammenhange später ausführlicher zu handeln.

Heilslehre oder Religion. Wie es ausser Gott nach Bruno nichts gibt, sondern Alles, was ist, in ihm lebt und webt, so gibt es auch nach seiner Ansicht ausser der Philosophie, der adäquaten Erkenntniss Gottes, keine wahrhaftige Heiligung und Erlösung.

Die Philosophie seit Kant von *Friedrich Harms.* (Bibliothek für Wissenschaft und Literatur. Bd. 8). Berlin, Th. Grieben 1876. (XV und 603 S.) 8° M. 12.

Ein Werk, das die eigenthümliche und selbstständige Aufgabe der Philosophie hochhält und zugleich als das Ergebniss einer fleissigen Forschung in den verschiedenen Gebieten der Fachwissenschaften erscheint, wird um so willkommener sein müssen, je seltener heut zu Tage Schriften sind, die beide Vorzüge mit einander vereinigen. Eine Verbindung von Empirie und oberflächlicher Philosophie ist freilich häufig und fast zur Modesache geworden; nahezu erstorben aber scheinen echte spekulative Betrachtungsweisen solcher Männer, die nicht in willkürlichen Verallgemeinerungen empirischer Thatsachen ihren Phantasieen über Ergebnisse positiver Wissenschaften die Zügel schiessen lassen. In dem Verfasser der vorliegenden umfangreichen Schrift haben wir jedoch einen Gelehrten vor uns, der diesem Treiben ferne steht und das Banner der Philosophie auf festem Grunde aufgepflanzt hat. Sie gilt ihm für eine Wissenschaft, welche in die Probleme alles besonderen und mannigfachen Wissens eingeht, freilich nur insofern dieselben sich für einen Gesichtspunkt darbieten, von dem aus sie nicht sowohl allem besonderen Wissen entlehnt als vielmehr für letzteres vorausgesetzt erscheinen, und insofern deshalb in ihnen ein Allgemeines erblickt wird, „das niemals wirklich geworden ist, sondern es immer schon war". Es ist das ein Allgemeines, gemäss dem der letzte und höchste Werth aller Gewissheit und alles Wissens bestimmbar ist.

Der kräftige und ernste, in das stolze Gewand markiger Sprache und begrifflich scharf bestimmter Ausdrucksweise ein-

gekleidete Geist eines so hohen und geschichtlich tief begründeten Standpunktes durchweht Harms' Philosophie seit Kant vom ersten bis zum letzten Blatte. Den Urheber dieses Standpunktes sieht der Verfasser in Kant, und über diesen sind wir nach ihm im Grunde auch bis heute nicht hinausgekommen. Die von Kant der Philosophie gestellten Aufgaben sind noch die unsrigen, und was einen Fichte, Schelling und Hegel, zumal den ersten, unsterblich gemacht hat: das sind Erfolge, die sie mittels der von Kant geschmiedeten Waffen errungen haben. Wo das ihnen aber nicht gelungen ist, da haben sie die Schärfe des kritischen Schwertes gegen zu spröden Stoff gekehrt und, freilich nicht ohne Schuld des Schmiedes, der den Zweck der Waffe zwar besser kannte, aber die Art ihres Gebrauches nicht immer unzweideutig bezeichnete, umgebogen und unbrauchbar gemacht.

Das ist das wesentliche Ergebniss, in welches sich Harms' Darstellung und Würdigung zusammen fassen lässt. Ich sage: Darstellung und Würdigung. Denn Harms' Behandlungsweise ist beides zugleich, und zwar in eigenthümlicher Verschlingung. Auch ist das nichts Zufälliges. Falls nämlich unser Verhältniss zu Kant und das der nachfolgenden philosophischen Richtungen sowohl zu diesem als auch zu uns das angegebene ist, darf die von Kant begonnene philosophische Bewegung noch für keine abgelaufene gelten. Beschäftigung mit der Philosophie seit Kant ist die mit der Philosophie der Gegenwart; ihr Wesen ist Fleisch von unserem Fleisch, ihre Ziele packen uns mit der Gewalt von Aufgaben, an deren Lösung wir uns emsig zu betheiligen haben. Die Behandlung dieser Philosophie kann also gar nicht blos historisch sein; und doch ist andererseits die Philosophie seit Kant gereift und reichhaltig genug, um uns aufzufordern, uns über die Punkte zu besinnen, die zweifellos historisch werden müssen. Harms hat aber auch alles gethan, um seine Aufgabe in einem so tiefen und umfassenden Sinne zu ergreifen, dass seine Arbeit eben dadurch einer gründlichen Historiographie dieser Gedankenbewegung einst wesentlich zu Gute kommen wird.

Harms gliedert den eigentlichen Stoff in vier Hauptgruppen von zu besprechenden philosophischen Lehren. Sein

Werk behandelt ausser der diesen Gruppen vorausgeschickten „Einleitung" I. „Die Anfänge" der Philosophie seit Kant, II. „Die Grundlegung" derselben durch letzteren, III. „Die Ausbildung" durch Fichte, Schelling und Hegel, endlich IV. „Die Einschränkung" durch Schleiermacher, Herbart und Schopenhauer, sowie diejenigen Lehren, die zum Schlusse flüchtig als „Fortsetzungen" überblickt werden.

In der „Einleitung" gibt Harms eine übersichtliche Darstellung des Charakters und der Errungenschaften der gesammten, Kant vorangehenden Gedankenbewegungen des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit, soweit dieselben in allgemein wichtigen und prägnanten Gesichtspunkten erfassbar sind.

Wer den principiellen Standpunkt des Verfassers aus seinen anderen Schriften noch nicht kennt, wird in diesem Eingange seines Werks denselben in tief gehenden und ausgedehnten Erörterungen skizzirt finden.

Harms' „Einleitung" wird abgeschlossen durch „Die Eintheilung der Philosophie seit Kant in vier Abschnitte". Den Thatsachen entsprechend unterscheidet der Verfasser „in der Entwicklung der deutschen Philosophie eine doppelte Ordnung, eine der Aufeinanderfolge und eine Nebenordnung."

Schreitet die Geschichte der deutschen Philosophie fort von Kant zu Fichte, Schelling und Hegel, so stehen z. B. sogleich neben dem ersten Lessing, Herder und Jacobi, auf welche der nächste Abschnitt „I. Die Anfänge" des Näheren eingeht.

Lessing, Herder und Jacobi gehören nicht mehr der vorkantischen Zeit an weder chronologisch noch sachlich. Negiren sie doch das, was sie unmittelbar vorfinden. Sie wollen im Gegensatz zur eklektischen Aufklärungsphilosophie Altes erneuern. Sie haben aber auch weiter die Philosophie durch Schöpfung einer neuen Disciplin bereichert, durch die der „Philosophie der Geschichte". In letzterer liegt die Tendenz, die thatsächlichen Wahrheiten auch als ein Vernünftiges zu fassen und dieses nicht blos in den Abstractionen des Verstandes zu suchen. Dadurch treten diese Männer zugleich dem Rationalismus der Leibniz-Wolfischen Philosophie entgegen, einer

Abzweigung der von Cartesius beginnenden universalen Bewegung, gegen welche zwar bereits Leibniz durch ein specifisch-deutsches Moment reagirte, indem er die Wahrheit der Thatsachen von den allgemeinen Vernunftwahrheiten unterschied.

Im nächsten Hauptabschnitt behandelt Harms „II. Die Grundlegung der deutschen Philosophie durch Kant.“ Es ist dies der wichtigste Theil des gesammten Werkes. Bei den übrigen ausführlich behandelten Philosophen werden nach einander Leben, Schriften und Lehren derselben, letztere sowohl in ihren grundlegenden, wie in den angewandten Theilen besprochen. Bei Kant ist dasselbe der Fall mit dem einzigen Unterschiede, dass hier auf die Schriften zuerst eingegangen wird, und zwar wohl desshalb mit Recht, weil bei dem scharfen Gegensatze der vor- und nach-kritischen Periode der Verfasser so die beste Gelegenheit gewinnt, auch von dem Inhalte der Schriften, die der ersteren angehören, ausführlich zu reden. Den jedesmaligen Erörterungen des Lebens, der Schriften und der Lehren schickt Harms noch eine allgemeine Betrachtung des Hauptgesichtspunktes, der für die Gesammtanschauung eines jeden der ausgezeichneten Philosophen massgebend erscheint, voraus. — Was die Bedeutung, die Kant von Harms principiell zugestanden wird, betrifft, so ist dieselbe bereits aus dem klar, was ich zu Anfang dieser Anzeige über das Werk im Allgemeinen bemerkt habe.

Erst in dem Abschnitt über Kant selbst jedoch tritt des Verfassers überwiegende Werthschätzung der Kritik der praktischen Vernunft hervor. Wir stimmen Harms bei hinsichtlich des Zieles. Denn auch wir halten die Gestaltung der Ethik — letztere in umfassendem Verstande genommen — für die höchste Aufgabe der Philosophie. Im Gegensatze zu Harms halten wir aber erstlich die Methode der Untersuchung in der Kritik der reinen Vn. für bedeutender und origineller, für schlagender, frischer und genialer als in der der pr. Vn. Sodann weichen wir von dem Verfasser auch darin ab, dass wir in der letzteren im Wesentlichen dieselbe Theorie wieder erkennen, die in der Kr. d. r. Vn. herrscht.

Selbst Harms erkennt aber trotz jener vermeintlichen Verschiedenheit eine gemeinsame Grundlage aller drei kriti-

schen Hauptwerke an, und es ist nicht nur die Schärfe gereifter logischer Auffassung, die seine Darstellung der Lösung der Probleme, die Kant sich zum Vorwurfe nahm, auszeichnet, sondern es ist eben so sehr die bündige Weise, wie der Verfasser diese Darstellung benutzt, um durch solche nur scheinbar gelegentliche Erörterungen uns einen Einblick zu gewähren in die Tiefe und den reichen Inhalt seines eigenen Denkens und in seine Stellung zu den wichtigen Tagesfragen. — In dieser Hinsicht ist u. A. hervorzuheben, was Harms S. 121 fg. über Kant's Schrift „Den Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" bemerkt, ferner wie er auf Seite 127 — 39 seine Auffassung des kritischen Problems bestimmt, zumal im Gegensatze zu Locke (S. 130 u. 131). Ebenso ist im Abschnitt „Die Ideen (als) Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss" S. 189—98 zu loben die Betonung des Unbedingten als des positiven Begriffs des Dinges an sich und die Argumentation gegen Herleitung der Ideen des Unbedingten aus dem Schlussverfahren.

Sehr anzuerkennen ist es, dass Harms das Ergebniss der ethischen Lehren Kant's in unserer Zeit so hoch stellt. Mit Recht citirt er S. 227 Jean Paul's Ausspruch in einem Briefe an einen Freund nach Fr. W. Schubert (J. Kant's Biographie S. 123): „Kaufen Sie sich um's Himmels willen zwei Bücher, Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." Auf's Tiefste würdigt Harms und auf's Bündigste bestimmt er die Stellung und den Werth der Kritik der Urtheilskraft im Zusammenhange der Kantischen Philosophie, vorzugsweise auf S. 254, S. 256, S. 263—5. Es ist das schon ersichtlich aus der Ueberschrift, die Harms diesem Unterabschnitt gibt: „Die mögliche Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem erkannten Gegenstande, das Ziel der reflectirenden Urtheilskraft und der Teleologie."

In allen Unterabschnitten finden sich scharfsinnige und auf die Art und Weise, wie Kant's Grundproblem in den einzelnen Haupttheilen seiner Untersuchung stets wiederkehrt und sich hier im Besonderen gestaltet, genau eingehende

kritische Erörterungen, aus denen selbst nur Einzelnes herauszuheben wir uns versagen müssen. Es wird uns das um so schwerer, als gar viel des Anregenden und Bedeutenden hier niedergelegt ist, freilich aber auch Manches sich findet, dem wir nicht beizutreten vermögen.

Den zweiten Hauptabschnitt beschliesst S. 281—6 eine kurze Notiz über den Einfluss der Kantischen Philosophie und insonderheit über Jac. Fr. Fries. Diese Notiz ist zu mager. Nicht einmal die Namen eines Krug, Kiesewetter u. A. werden erwähnt, und Schiller hätte eine eingehende Rücksichtnahme um so mehr verdient, als sie Lessing und Herder in fast überreichem Masse zu Theil geworden.

Bevor wir weiter gehen, bemerken wir, dass der Verfasser die neuste Kant-Literatur wohl beachtet, indessen doch nicht genug benutzt zu haben scheint. Jedenfalls unterschätzt er sie, was nicht zu rechtfertigen ist, indessen in so fern eine gewisse Entschuldigung gerade bei uns findet, als wir zugeben, dass die in Harms' Werk enthaltene Auffassung Kant's mindestens ebenbürtig den trefflichsten Arbeiten der Neueren in dieser Richtung zur Seite steht, so dass er wohl selten für die Würdigung der kritischen Hauptprobleme von denselben wirkliche Belehrung empfangen haben mag.

In dem nächsten Hauptabschnitte, betitelt „III. Die Ausbildung. Fichte, Schelling, Hegel", auf S. 286—462, ist ein Glanzpunkt die Darstellung des erst genannten Philosophen.

Vor allem lobt Harms an demselben (S. 286 u.) die systematische Gestaltung. Die Forderung einer solchen im Gegensatze zu Kant habe zuerst geltend gemacht K. L. Reinhold, auf den der Verfasser S. 287 einen Blick wirft. Desselben Lösung des Räthsels dadurch, dass er das Erkennen aus der Vorstellung erklären will, weist er jedoch treffend ab, „da das Vorstellen nur ein Mittel ist zum Erkennen und aus seinem Zwecke, dem Erkennen, erklärt werden muss." An dieser Stelle wären auch Erscheinungen wie Salomon Maimon und nicht blos G. E. Schulze zu berücksichtigen gewesen. Die Würdigung dessen aber, worin der von Fichte über Kant angebahnte Fortschritt zu suchen ist, drückt Harms auch für den, der mit uns seine Meinung nicht theilt, immerhin treff-

lich (S. 288 u.) so aus: „An die Stelle von Kant's Problem tritt daher in der Philosophie seit Fichte die Frage nach der wahren Methode des Denkens, wodurch es möglich wird, die Philosophie als das System aller Gedanken der Vernunft zu entwickeln."

Besonders zu beachten ist, was Harms S. 294 über das Verhältniss von Fichte, Schelling und Hegel zu einander sagt: „Diese drei Systeme unterscheiden sich aber durch den prin- „cipiellen Begriff, worauf sie die Entwickelung des Idealismus „gründen. . ." Derselbe „ist bei Fichte der Begriff des freien „Ich's oder der Freiheit, bei Schelling der Begriff der Natur, „und bei Hegel der Begriff des Denkens." Daher kommt es, „dass der Idealismus und seine Wechseldurchdringung mit „dem Realismus in den drei Systemen doch eine sehr ver- „schiedene Gestalt annimmt" (ebd.). Das „führt hinaus über „die gewöhnliche Unterscheidung der drei Systeme . . . , „welche nur ihre graduelle Verschiedenheit und damit zu- „gleich ihre wesentliche Gleichheit hervorhebt, dass sie den „von Kant angebahnten Idealismus als das System der abso- „luten Philosophie entwickelt haben." (ebd.)

Harms bemerkt mit besonderem Bezug auf Fichte S. 304 richtig Folgendes über den Gedankeninhalt eines Systems: „In Wahrheit besitzt man diesen erst, wenn man ihn unabhängig von der Terminologie eines Systems darstellen kann." Fichte habe die Darstellung und den Sprachgebrauch seiner Lehre oft verändert und dadurch Anlass gegeben zu der Meinung, dass er später eine andere Lehre gehabt habe, als früher.

Harms wendet sich gegen die Annahme von zwei Systemen Fichte's mit Berufung auf frühere eigene Abhandlungen und auf die anderer und unter Angabe neuer Gründe, die mindestens dies darthun, dass die Kluft nicht so gross ist, wie es die meisten und selbst noch Joh. Ed. Erdmann in der letzten Auflage seines Grundrisses annehmen.

Fichte dürfe nur nicht als Fussschemel für die Darstellung der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie noch blos gemäss einer geschichts-philosophischen Konstruction a priori aufgefasst werden, die ein für alle Mal bewiesen haben wolle,

dass nothwendig erst der subjective, dann der objective und schliesslich der absolute Idealismus sich habe entwickeln müssen, denen bezüglich die Lehren Fichte's, Schelling's und Hegel's entsprechen sollen.

Harms bezeichnet den Gesichtspunkt der Gesammtlehre Fichte's vielmehr als „ethischen Idealismus" (S. 297).

Aus der Darstellung der Wissenschaftslehre selbst ist dies hervorzuheben, was S. 307 ausgeführt wird: „Die Philosophie soll das Wissen aus seinem Begriff erklären und ableiten". Zuletzt müsse es ein Wissen geben, das aus keinem anderen erklärbar sei. Ein solches sei nach Fichte das reine Bewusstsein selber als „ein Phänomen, das auf sich selbst beruht". Ein nur aus sich selber erklärbares Bewusstsein müsse sich selber frei hervorbringen. Die Freiheit gelte daher zugleich als Kriterium von der Wahrheit und Realität des Wissens. „In jedem Wissen ist so viel Wahrheit, als Freiheit darin enthalten ist". Hierdurch erhebe sich Fichte über Kant, der Freiheit nur im Handeln findet. Nicht aus Neugierde, sondern aus Pflicht muss alle Forschung der Wahrheit geschehen. Deshalb sagt Harms ebd.: „Den Standpunkt der praktischen Vernunft Kant's mache Fichte zum universellen der gesammten Denkweise und Wissenschaft der Philosophie. Der Begriff der Freiheit ist das Princip der Fichte'schen Philosophie."

Ungeachtet dieser Anerkennung kritisirt Harms zwei Hauptbestimmungen dieser Lehre auf S. 332. Sie hält erstlich das Sein für eine Verneinung des Wissens, weil sie zweitens dieses letztere für ein Wissen von dem ansieht, was seinem Begriffe nach causal ist. Beides sei unhaltbar. „Denn das Sein ist nicht die Verneinung des Erkennens, sondern die Position des erkannten Gegenstandes, es ist nicht sine notione, sondern praeter notionem, und jene Verneinung haftet nicht dem Sein an, sondern ist nur ein Mangel in uns, der ausserdem nicht in dem Vermögen des Bewusstseins steckt, sondern nur in der mangelnden Kunst des Denkens, weshalb er fortgehend, wie die Geschichte der Wissenschaften beweist, durch die Entdeckung neuer Quellen des Erkennens, neuer Hilfsmittel und Verfahrungsarten des Denkens aufgehoben wird." Ueberdies sei die Möglichkeit von jedem Bewusst-

sein bedingt durch die Identität seines Gegenstandes. Was aber den andern Punkt betrifft, wonach die Philosophie nicht Seins- sondern Wissenschaftslehre sein soll, d. h. transscendentaler Idealismus im Fichte'schen Sinne, nämlich: keine Erkenntniss der Dinge wie sie sind, sondern wie sie werden und zwar im Bewusstsein werden, so behauptet hiergegen Harms dies: das unendliche Werden sei gar kein eigentliches Werden, sondern ein Sein. „Nur das bedingte Werden ist ein Werden."

Wir glauben diese Kritik von Harms zu verstehen, billigen sie aber nicht. Zunächst ist hier nicht die Berufung auf den Satz der Identität statthaft. Dieser ist rein formal und gilt nur für die Erscheinungswelt als allgemeines Gesetz. Er ist massgebend für die Raum und Zeit umfassende Begriffs-Welt, nicht für das, was nach Harms selbst praeter notionem ist. Sodann ist von letzterem positiv und ohne Einschränkung gar nichts auszusagen. Harms thut es aber am zuletzt angeführten Orte und verfährt damit rein dogmatisch. Es kann eben so gut behauptet werden, dass das unendliche Sein kein wahres Sein sei, wie er uns S. 333 versichert, dass das unendliche Werden kein Werden sei.

S. 341 unterscheidet er aber sehr gut Kant's und Fichte's Rechtsauffassung von der des früheren Naturrechts. Sie hätten das Recht nicht auf Naturtriebe, sondern auf den Begriff der sittlichen Freiheit gegründet. Er hätte zufügen können: auch nicht auf eine blos angeborne und als solche immer noch empirische Vernunft, um Einwänden zu begegnen, wie sie R. Eucken in seiner Recension von Harms Werk gemacht hat: Jenaer Lit.-Zeit. 1876 No. 50, S. 776.

Ein Recht, das auf sittlicher Freiheit beruht, schliesst eben dadurch zugleich eine Pflicht in sich: eine Forderung an den Einzelnen für das Allgemeine. Es legt ihm die bewusste Forderung auf, dass er sich, auch seiner ethischen Beschaffenheit nach, in gewisser Beziehung nur im Zusammenhange mit einem Allgemeinen und grossen Ganzen, das früher als alles Einzelne ist, zu würdigen und werth zu schätzen habe. Das aber ist es, worauf es in der Hauptsache ankommt und wesshalb für den deutschen Idealismus die Ideen der französichen

Revolution von den Menschenrechten ohne Pflichten stets ein blosses Hirngespinnst geblieben sind.

Es folgen die Darstellungen der Lehren von Fr. W. Jos. von Schelling auf S. 347—415 und von Georg W. Fr. Hegel S. 415—462. Ueber die Stellung derselben zu einander und zu Fichte haben wir bereits referirt. Der scharf bestimmte, wenn auch von uns im Besonderen beanstandete Standpunkt des Verfassers bewährt jenen Vorzug der Tiefe und logischen Bündigkeit auch hier wieder in dem Geschick, die Lehren dieser Männer im Rahmen der grundlegenden philosophischen Probleme zu erfassen und zu behandeln. Harms Würdigung wird diesen Systemen besonders gerecht gegenüber der oberflächlichen Kritik des gesunden Menschenverstandes. Andererseits gesteht der Verfasser selbst zu, dass diese Männer die Grenzen des Allgemeinen, was niemals wirklich geworden ist, im Gegensatze zu dem, bei welchem dies der Fall ist, verkannt haben. Diese Verkennung hat sie so oft verleitet, das zu behandeln, was jenseits der Aufgabe der Philosophie liegt und den besonderen Wissenschaften angehört. Daher müssen sie sich auch hier der letzteren oft zutreffende und abweisende Kritik gefallen lassen. Harms bezeichnet Schelling's Lehre als den „physischen Idealismus", Hegel's als den „logischen" (S. 347 u. 415). Einen gewissen Rückschritt im Verhältniss zu Kant und Fichte sieht er bei Schelling und Hegel darin, dass nach ihnen die theoretische Seite wieder das Uebergewicht über die ethische gewinnt.

Der letzte Hauptabschnitt behandelt „IV. die Einschränkungen". Nur Schleiermacher S. 465—506, Joh. Fr. Herbart 506—54 und Arthur Schopenhauer 506—87 werden hier ausführlich besprochen.

Schleiermacher als Philosophen können wir nicht einmal in gleiche Linie mit den letzteren beiden stellen. Wir rechnen zumal Schopenhauer den Rückgang auf Kant im Gegensatze zu den alle Grenzsteine menschlichen Wissens niederreissenden Versuchen der systematischen Idealisten höher an, als Harms. Darin beirren uns weder Schopenhauers Entstellungen Kant's, noch die Genieschwünge und Verzerrungen

der geistreichen Lichtblicke, die in seinen eignen Lehren enthalten sind.

Bei Herbart können wir Harms eher beipflichten. Aber geben wir diesem auch zu, dass Herbart's psychologische Methode im Verhältniss zu der Kant's ein entschiedener Rückschritt war, so gilt dies doch nur in Bezug auf die logisch-metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Grundfragen der eigentlichsten und höchsten philosophischen Disciplinen. Andererseits ist aber festzuhalten, dass die Verfolgung jenes kritischen Grundgedankens, die Erkenntniss selbst in ihrem vollen Wesen zu untersuchen, in der That eine Gestalt, die kaum von psychologischen Beobachtungen zu unterscheiden ist, annimmt, sobald sie auf diejenigen formalen Momente angewandt wird, durch welche die Philosophie in alle einzelnen Wissenschaften hineinreicht. Aber auch alsdann ist sie keine Psychologie, weil sie als leitenden Gesichtspunkt den hat, jene geistigen Momente aufzuweisen, die zu aller psycho- und physiko-mechanischen Entstehungsweise noch hinzutreten müssen, um die Nothwendigkeit einer Erscheinung vollkommen zu verstehen. Es handelt sich alsdann eben darum, die Reaction des Geistes gegen das Empirische aus demjenigen ganzen und vollen Wesen des Bewusstseins heraus darzuthun, in welchem dies letztere Object kritischer Prüfung ist. Eine derartige Tendenz ist selbst in Herbart's auf die sogenannte Mechanik des Bewusstseins gerichteten Untersuchungen nicht zu verkennen. Wir möchten seine Lehre als einen auf die Psychologie angewandten Kriticismus bezeichnen, der nur oft diese Anwendung mit der ganzen Sache verwechselt hat, der aber trotz dieses Irrthums viel dazu beigetragen hat, die einzelnen, besonders die mit der Psychologie sich näher berührenden Erfahrungswissenschaften in den kritischen Grundgedanken einzutauchen und vielfach mit ihm vertraut zu machen. — Alle drei zuletzt genannten Denker — am wenigsten freilich Schleiermacher — haben überdies mit Hegel und Schelling dies gemein, dass sie in noch grösserem Umfange, als es Kant gethan hat und bei dem damaligen Stande der positiven Wissenschaften es thun konnte, die formalen Grundbegriffe der letzteren mit eigenthümlich philosophischem

Geiste erfüllten. Nicht minder erweiterten sie dadurch die Philosophie, als sie die Empirie vertieften.

Bedenken wir, dass Harms in Kant's ethischen Lehren den Glanzpunkt seiner Philosophie erblickt und trotzdem behauptet, gerade in der Ethik habe Fichte den Königsberger Weisen noch übertroffen und seine Lehre mit Erfolg fortgebildet, so begreift sich, warum er einen Herbart und Schopenhauer auch nicht einmal so hoch stellt, wie Schelling und Hegel, die mit Fichte das Verdienst der systematischen Fortentwickelung von Kant's Idealismus theilen. Aber auch Schelling und Hegel haben die Vollendung der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der Ethik und des Freiheitsbegriffes, womit Fichte kühn ahnend das Ideal aller Philosophie vorweg genommen hat, wieder verlassen. Dasselbe gilt von allen späteren Forschern, und deshalb übersieht Harms auch viele derselben in ihrer Bedeutung. Auf die ganze Zeit der letzten dreissig Jahre blickt er fast vornehm von oben herab.

Wer damit unzufrieden ist, der hat sich nicht über das Missverhältniss zwischen der Würdigung der Philosophie seit Kant durch Harms und zwischen dem, was das grosse Publikum über die denkt, welche jetzt das grosse Wort führen, ohne Weiteres zu beklagen; er hat vielmehr vor allen Dingen des Verfassers reiflich erwogene Darstellung von Kant und Fichte zu widerlegen. Wir haben wenigstens an anderer Stelle dies zu begründen versucht, dass wir Fichte's, Schelling's und Hegel's gemeinsames und grossartiges Ziel für ein unmögliches Unternehmen ansehen müssen. Wir können darum nur anerkennen, was sie trotz der Methode, mit der sie ihr Ziel verfolgen, nicht was sie durch ihr Verfahren erreicht haben. Dass aber Fichte insonderheit der Ethik den Vorrang vor der Theorie wahrte, dies hat seinem Denken freilich eine Tiefe und Kraft verliehen und zu einzelnen Ergebnissen geführt, durch welche er Kant's praktische Vernunft in wichtigen Punkten ergänzt und übertroffen hat.

Eines aber hat Harms unbedingt in Betreff seines Urtheiles über Fichte, Schelling und Hegel für sich: die Meinung der Zeitgenossen, auf welche diese Philosophen in be-

geisterter Zeit einen so begeisternden Eindruck gemacht haben, wie es keinem Weltweisen nach ihnen gelungen ist.

Jedenfalls theilen wir die Hoffnung des Verfassers am Schlusse seines ideenreichen und anregenden Werkes, die er S. 603 so ausspricht:

„In unserer sehr abweichenden Auffassung von dem „Wesen der Kantischen Philosophie und wie sie die Grund-„legung zu ihrer Fortbildung enthält, liegt, hoffen wir, zugleich „ein Beitrag zur Lösung der philosophischen Frage „der Gegenwart."

Bonn, im Januar 1877. Dr. Joh. H. Witte.

Die Vorläufer des Copernikus im Alterthum. Historische Untersuchungen von *G. V. Schiaparelli*, Director der Sternwarte der Brera in Mailand. Unter Mitwirkung des Verfassers in's Deutsche übertragen von *Maximilian Curtze*. Leipzig, Quandt und Händel 1876. (VIII und V, 109 S.) 8.

Obige Schrift, die Uebersetzung und zugleich Erweiterung eines bereits im Jahre 1873 erschienenen italienischen Memoire's ist in sechs Capitel eingetheilt, denen unter der Rubrik „Rechtfertigende Documente" eine grosse Anzahl der wichtigsten Originalstellen antiker Schriftsteller über die Geschichte der griechischen Astronomie und das Verzeichniss aller vorkommenden Eigennamen folgt. Unter dem bescheidenen Titel „Die Vorläufer des Copernikus im Alterthum" gibt uns Schiaparelli hier eine Entwicklungsgeschichte der massgebendsten Gedanken und Richtungen der hellenischen Astronomie und Kosmologie, insbesondere der Lehre von der Bewegung der Erde. Dem genialen Verfasser, der mit vollständiger Herrschaft über sein Fach eine gründliche philologische Gelehrsamkeit, wie diese Schrift zeigt, verbindet, ist es gelungen, in derselben nach den theilweise recht dürftigen, fragmentarischen Nachrichten über die einschlägigen Probleme, aus den Voraussetzungen der griechischen Physik das Bild jenes Entwicklungsganges rationell zu entwerfen und Schritt vor Schritt

vor uns zu entwickeln, so dass die Ansichten der Alten, die uns bisweilen recht widersinnig oder doch phantastisch erschienen, nun wie aus innerer Nothwendigkeit hervorgegangen uns gegenübertreten: eine historische Pragmatik echt wissenschaftlicher Art, welche die Arbeiten A. Boeckh's und Gruppe's auf diesem Felde mit glücklichem Erfolge fortsetzt und in mehrfacher Hinsicht abschliesst.

Im ersten Capitel handelt der Verfasser von dem sogen. Philolaos'schen Weltsysteme und Hiketas. Philolaos ist bei Sch. der Vertreter desjenigen Weltsystems, welches von Aristoteles de coelo II, 13 den Pythagoreern zugeschrieben wird und von dem Fälscher, aus dessen unter Philolaos' Namen abgefasster Schrift uns eine Reihe von Fragmenten erhalten sind, zu seiner Darstellung benutzt wurde. Sch. weist nach, dass dasselbe keine Berührungspunkte mit dem copernikanischen Systeme habe; jedoch ist wichtig, dass bei den Pythagoreern im Gegensatz zu andern Philosophenschulen, wie zu den jonischen Physiologen, die Erde als eine Kugel, und zwar als eine freischwebende, in Bewegung begriffene erscheint. Das einzusehen war, wie Sch. mit Recht hervorhebt, eine gewaltige speculative Kraft nöthig, und ohne diese Ideen würden wir weder einen Copernikus, noch einen Kepler, Galilei oder Newton gehabt haben. Der Verfasser nimmt ferner an, dass weder die Pythagoreer (Philolaos) noch die Aegypter jemals auch nur eine angenäherte Idee der Präcession gehabt haben: ein Punkt, über den er später weitere Auseinandersetzungen verspricht. Was Hiketas betrifft, so verwirft Sch., hierin mit gutem Rechte der Meinung Gruppe's folgend, die Notiz Cicero's, welcher, angeblich auf die Autorität des Theophrastus, behauptet, dass Hiketas durch die Rotation der Erde um ihre Axe allein alle astrischen Erscheinungen habe erklären wollen unter gleichzeitiger Annahme des Stillstandes sämmtlicher übrigen Gestirne. „Das hat", so ruft Sch. treffend aus, „ein Geschichtsschreiber der Astronomie, wie Theophrastus war, niemals gesagt; die Notiz des Cicero enthält eine offenbare Fälschung, die ihren Ursprung in einer Gewohnheit hat, die Wahrheit dem rhetorischen Effect zu opfern." Hiketas war vielleicht der eigentliche Urheber der

Lehre, welche gewöhnlich die Philolaische genannt wird: diese Nachricht des Diogenes von Laerte ist um so glaublicher, als Hiketas vor Theophrast gelebt haben muss.

Im zweiten Capitel handelt Sch. von Plato, in dessen astronomischen Ansichten besonders zwei Perioden zu unterscheiden sind. In die erste dieser Perioden gehören alle Schriften bis zum Timaeus, in denen Astronomisches vorkommt; in die zweite die Gesetze mit der Epinomis. Den Anfang macht die zwar hochpoetische, aber durchaus kindliche Ansicht vom Weltgebäude, welche dem Mythus des Phaedrus zu Grunde liegt; darauf lässt Sch. den Phaedo folgen, in dem die Erde als eine durch ihr Gleichgewicht immitten des Weltalls festgehaltene Kugel erscheint, dann das zehnte Buch der Republik, in dem die Erde nicht mehr als frei schwebend erscheint, sondern von einer diamantnen Axe durchbohrt und gehalten wird, um welche mit der Spindel der Ananke die acht Spulen sich herumdrehen, an denen die Himmelskörper sich im Kreise bewegen. Im Timaeus aber ist diese plumpe Maschine, welche in der Politeia von den Schicksalsmächten bewegt wird, verschwunden; da erblickt Plato, dem Geist des Pythagoreismus näher, in den Himmelskörpern schon eine Reihe vernünftiger Gottheiten, welche frei schwebend sich in ideellen Kreisen drehen. Die Erde aber bleibt im Mittelpunkte, während sie um ihre Axe herumläuft (εἱλλομένη). Letzterer Ausdruck hat schon im Alterthum, aber auch unter den Neueren bekanntlich viel Kopfzerbrechens gemacht und Anlass zum Streite gegeben, indem die Einen, keinen Geringern als Aristoteles an der Spitze, das „Herumlaufen" (εἵλεσθαι oder ἵλεσθαι) im Sinne einer Bewegung um die Axe genommen haben, die Andern aber, dem allgemeinen Geiste des geocentrischen Systems Plato's folgend, im Sinne einer Ruhe. Grote's Meinung abweisend, welcher insofern eine Vermittlung sucht, als er annimmt, Plato habe zugleich ein Festbleiben der Erde an der Axe, dabei aber eine Rotation der Axe und mittels dieser der Erde gemeint, hebt Sch. mit Recht hervor, dass man Plato doch unmöglich die Gedankenlosigkeit zutrauen dürfe, zugleich Erde und Fixsternhimmel sich bewegen zu lassen, und gibt dann als seine eigene Ansicht die Vermuthung

kund, dass Aristoteles, welcher während der letzten zehn Jahre Plato's Schüler gewesen sei, bei jener Nachricht an die Bewegung der Erde gedacht habe, weil Plato allerdings in seinen letzten Zeiten dieser Meinung näher getreten sei, und dieser Umstand ihm, dem Aristoteles, vorgeschwebt haben werde. Dass Plato in seinem höheren Alter in der That das geocentrische System aufgegeben haben müsse, zeigt eine Stelle der „Gesetze", seiner letzten Schrift, worin die Meinung vom Stillstand der Erde ganz unumwunden verleugnet und die Einfachheit der Planetenrotationen im Sinne des — sei es heliocentrischen, sei es pythagoreischen (philolaischen) — Systems behauptet wird, was nur dann möglich ist, wenn man der Erde die tägliche Bewegung zuschreibt. Dieser Hypothese Sch's., dass Aristoteles die letzte, späteste Ansicht Plato's in den Timaeus hineingetragen habe, beizutreten, ist nun freilich vielleicht noch misslicher, als das „ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται" zu einem auszuwerfenden Glossem zu erklären. Räthselhaft bleibt die Sache immerhin, aber wie viele Räthsel enthalten denn nicht die sogenannten „Schriften" des Aristoteles, welche, wie heutzutage jeder unverblendete Forscher weiss, nicht eigentliche Schriften, sondern hinterlassene Papiere sind, die von Andern viel später geordnet und von manchen unechten, früher oder später ihnen beigemischten Zusätzen nicht rein sind?

Hinsichtlich der von Sch. vorgenommenen Anordnung der Reihenfolge kosmologischer Stellen Plato's aber kann ich mir nicht versagen, die Bemerkung hinzuzufügen, dass Phaedo offenbar richtiger gestellt wäre, wenn er zum Timaeus in nächste Beziehung gebracht würde. Stellen wir ihn, wie auch aus andern Gründen geschehen muss, der chronologischen Abfolge nach hinter den Timaeus, so bekommen wir eine viel klarere Uebersicht der kosmologischen Entwickelung Plato's. Der Phaedrus macht dann mit einer Ansicht der Welt den Anfang, welche dem Augenschein am meisten entspricht; dann folgt die Republik, deren erste Theile ohnehin des Philosophen frühester Schriftstellerei angehören; daran schliesst sich selbstverständlich der Timaeus, in dem sich Plato von der Spindeltheorie losgemacht hat und dem Geiste des Pythago-

reismus entsprechend die Erde schon als freischwebend betrachtet: dann macht der Phaedo den besten Abschluss der ersten geocentrischen Periode der kosmologischen Anschauungen Plato's, weil darin gleichfalls die Erde als eine freischwebende Kugel betrachtet wird.

Im dritten Capitel handelt Sch. zunächst von Heraclides aus Heraclea in Pontus, welcher ein Schüler Plato's und des Pythagoreischen Systems, zuerst die tägliche Rotation der Erde klar und deutlich ausspricht, indem er die scheinbare Bewegung des Himmels durch jene erklärte, nicht wie die Pythagoreer durch eine Drehung um das Centralfeuer, obwohl die erstere Ansicht aus der letzteren entstanden zu sein scheint. Aber Heraclides machte noch einen weiteren wichtigen Schritt in der Richtung zu Copernikus, indem er der Autor des kosmischen Systems wurde, in welchem die Sonne als Mittelpunkt der Bewegungen von Mercur und Venus aufgestellt wird, ein System, das man vielfach, aber fälschlich den Aegyptern zuschreibt. Prüft man die darüber berichtende Stelle des Chalcidius im Commentar zum platonischen Timaeus, so kommt man zu dem Schluss, dass Heraclides die genannten beiden Planeten allerdings nicht, wie Hipparch und Ptolemaeus, um die Erde laufen liess, sondern um die Sonne. Sch. macht bei dieser Gelegenheit die Bemerkung, dass nichts, was wir über die Astronomie der Aegypter aus der Zeit der Pharaonen wissen, irgend welche theoretische Betrachtungen über die Himmelskörper zeige; auch hätten Eudoxos und Plato, die doch in Aegypten waren, um Mathematik und Astronomie zu lernen, absolut nichts von der Hypothese der heliocentrischen Bewegung des Mercur und der Venus gewusst.

Im vierten Capitel „Aristarchos und Seleukos" hebt der Verfasser nun die merkwürdige Thatsache hervor, dass zur Zeit des Heraclides nicht nur das von ihm adoptirte, von uns nach Tycho Brahe genannte System, sondern auch dessen Verbindung mit dem copernikanischen schon entdeckt gewesen sei. Heraclides selbst gibt uns darüber eine von Simplicius zur Physik des Aristoteles erhaltene Notiz, in der es heisst: „Und desshalb kam Jemand, der ferner sagte, es sei möglich dadurch,

dass man die Erde bewegt und die Sonne stillstehen lässt, die scheinbare Anomalie, die in Bezug auf die Sonne zum Vorschein kommt, zu retten" (d. h. zu erklären). Die Anomalie, auf welche damit angespielt wird, ist dieselbe, welche auch Ptolemaeus „Anomalie bezüglich der Sonne" zu nennen pflegt, nämlich jene grosse Ungleichheit der scheinbaren Planetenbewegungen, welche die Stillstände und Rückgänge hervorbringt, und die im ptolemäischen System durch Einführung des Epicyclus erklärt wird, im copernikanischen System durch die jährliche Bewegung der Erde um die Sonne. So war also zu den Zeiten Alexanders des Grossen oder kurz nachher die Möglichkeit, die Umwege der Planetenbewegungen mittels der Bewegung der Erde um die Sonne zu erklären, bereits erkannt von einem Manne, dessen Namen wir nicht kennen, der aber, wie Sch. in einer längeren Note gegen Gruppe feststellt, wohl würdig wäre an der Seite des Copernikus geehrt zu werden, wenn er gleich die Wahrheit nur als eine Möglichkeit betrachtete, den wahren Bau des Sonnensystems zu erklären. Nachdem bei den Griechen also eine einzige Generation genügt hatte, um von Plato zur Idee des Copernikus zu gelangen (welcher Letztere von den ptolemäischen Epicyclen ausgehend seinerseits freilich einen weit längeren und schwierigeren Weg zu durchlaufen hatte), nahm ungefähr ein halbes Jahrhundert später Aristarch von Samos sich desselben Gedankens an und stellte das heliocentrische System mit grösster Klarheit auf, wie Sch. mit richtiger Interpretation der von Archimedes mitgetheilten und zum Theil falsch ausgelegten Sätze des Aristarch auf's Neue erhärtet. Von Aristarch's Nachfolgern ist uns dann nur noch Seleukus aus Seleukia namentlich bekannt, der die Ursache der Ebbe und Fluth auf die Erdrotation und die Revolution des Mondes zurückführte und aller Wahrscheinlichkeit nach auch unter der von ihm angenommenen fortschreitenden Erdbewegung die jährliche Bewegung der Erde um die Sonne verstand.

Anhangsweise bespricht Sch. in einem fünften Kapitel zwei indische Philosophen, Aryabhatta und Prithûdaca-Swami, welche, indem die Fackel der Cultur in der griechisch-römischen Welt langsam erlosch, an den Ufern des Ganges ein

schwaches Echo der Speculationen des Heraclides Ponticus widerhallen liessen, während die indische Astronomie sich sonst im Allgemeinen in der Richtung des geocentrischen Systems, wenn auch mit einiger Abweichung von Ptolemaeus, bewegte. Aryabhatta, dessen Zeit über das fünfte Jahrhundert unserer Aera hinausgesetzt werden muss, lehrte die Unbeweglichkeit der Fixsternsphäre und die tägliche Umdrehung der Erde; und der wahrscheinlich einige Jahrhunderte spätere Prithùdaca-Swami zeigte ferner auch den Grund dieser Annahme: es ist derselbe, welcher die Pythagoreer und Plato zur Annahme der täglichen Bewegung gezwungen hatte, dass nämlich die Planeten nicht zwei Bewegungen zu gleicher Zeit haben können.

Im sechsten (Schluss-) Capitel fasst Sch. die Resultate seiner Untersuchung folgendermassen zusammen: „Zuerst treffen wir auf die tägliche Bewegung der Erde als nothwendige und natürliche Folge der Ansichten der pythagoreischen Schule über den Sitz und die Natur des Belebungsprincips der Welt; kurz nachher scheint Plato dieselben Ideen adoptirt zu haben und in seinen letzten Lebensjahren beschäftigte er sich viel mit der Idee der Bewegung der Erde, ohne jedoch (so viel es scheint) zu einem definitiven Systeme zu gelangen. Während dann Eudoxos und Aristoteles, Schüler des Plato, sich gegen diese Idee auflehnend, das System der zur ruhenden Erde homocentrischen Sonne aufstellten, bezeichnet Herakleides Pontikus, auch Schüler Plato's, aber noch mehr der Pythagoreer, zwei wesentliche Fortschritte gegen das wahre Weltsystem, indem er gleichzeitig die Rotation der Erde um ihre Axe und die Revolution des Mercur und der Venus um die Sonne als Centrum lehrte. Während dessen nimmt in der pythagoreischen Schule das System der beweglichen excentrischen Kreise seinen Ursprung, welches auf einem leichten und natürlichen Wege zu dem Schema führt, welches wir tychonisch nennen, und auf dieses gestützt bemerkt ein unbekannter Zeitgenosse des Heraklides Pontikus, dass die Ungleichheiten der Planeten, die von der Sonne kommen, sich nicht blos dadurch erklären lassen, dass man alle Planeten um die Sonne sich wälzen lässt und die Sonne um die Erde, sondern auch, indem man die Rollen von Sonne und Erde

vertauscht, d. h. indem man letztere unter die Zahl der Planeten setzt. So ist die Idee des Copernikus vollständig erreicht, welche später von Aristarchos von Samos und dem Chaldäer Seleukos adoptirt wurde".

„Wie ist es denn da zugegangen, dass die Astronomen Griechenlands, die später als Aristarchos sind, dass Apollonios von Perga, Eratosthenes und vor Allen der grosse Hipparchos und nach ihm Ptolemaios diesen wunderbaren Fortschritten gar keine Rechnung tragen, und immer hartnäckig als Grundlage ihrer Rechnungen die Annahme der im Mittelpunkt des Weltalls und der Planetenbahnen ruhenden Erde festhalten? Die Antwort auf diese Frage erhält man, wenn man das gegenwärtig hält, was wir schon so oftmals im Obigen über die verschiedene Art angedeutet haben, mit welcher in jenen Zeiten die kosmischen Erscheinungen von den Astronomen und Physikern studirt wurden. Die Astronomen, einzig und allein bestrebt, die Erscheinungen durch geometrische Hypothesen darzustellen, waren ganz mit Recht überzeugt, dass die Wahl der wahren Hypothese sich nicht durch einfache geometrische Betrachtungen treffen liesse, sondern dass man dazu die Unterstüzung der Physik bedürfe. Die damalige Physik war aber unglücklicherweise unfähig, eine sehr werthvolle Unterstützung in dieser Frage zu gewähren, es herrschte daher die Sprache der geocentrischen Hypothese vor, die damals durch die Meinung der herrschenden Schulen begünstigt wurde. Diese Hypothese stellte nach der Einführung der Epicyclen die Erscheinungen ebensogut dar, wie jede beliebige andere, und liess directe und leichte Anwendung des trigonometrischen Calculs zu. Die Leichtigkeit und vergleichsweise Sicherheit, mit der in ihr die scheinbaren Stellungen der Gestirne berechnet werden konnten, und vor Allem die Wichtigkeit der auf sie gegründeten Werke, die Möglichkeit, mit ihr dem Bedürfnisse der leider Gottes stets wachsenden Astrologie zu genügen, liessen fast die Betrachtungen der Pythagoreer, Plato's, des Heraklides und Aristarchos verleugnen, die von ihren Urhebern noch nicht so weit entwickelt waren, um auch die Consequenzen auf dem Terrain der praktischen Astronomie ziehen zu können".

„Nicht fehlender geometrischer Scharfsinn oder speculative Kraft war also das, was die Griechen hinderte, das wahre Weltsystem anzunehmen. Sie kannten ebenso wie wir die drei Bewegungscombinationen, die wir Systeme des Ptolemaeos, des Copernikus und des Tycho nennen, und sie kannten noch andere dazu, sie wussten, dass alle drei dieser Formen zur Erklärung der Erscheinungen dienen konnten. Es fehlte ihnen aber die Unterstützung einer gesunden Physik. Zu unseren Zeiten drehte sich der grosse Streit zwischen dem ptolemaeischen und dem copernikanischen System genau um dieselben physischen und kosmologischen Principien. Diese Systeme konnten (im XVI. u. XVII. Jahrhundert) beide gleich gut zur Darstellung der Erscheinungen verwendet werden; geometrisch waren sie unter sich und mit dem eklektischen System des Tycho äquivalent. Selbst Kepler hätte mit seinen Gesetzen nicht die Möglichkeit wegnehmen können, die Unbeweglichkeit der Erde aufrecht zu erhalten, wenn ihm nicht Galilei und Newton gefolgt wären und eine sicherere Physik geschaffen hätten, als diejenige war, welche bis dahin in den Schulen geherrscht hatte".

„Dem Reformator also, der da ein wesentlich verschiedenes Weltschema zur Geltung bringen wollte, konnte es nicht genügen, nur eine allgemeine Idee auseinanderzusetzen, wie seiner Zeit Alpetragius gethan, sondern ihm fiel die Pflicht zu, seine Idee bis zu demselben Grade der Vollendung auszuarbeiten, bis zu welchem Ptolemaeos die seinige gebracht hatte. Es war also dieses Werk in summa kein Werk der Neuordnung und Correctur, sondern eine vollständige Neuschöpfung von den ersten Elementen aus. Dazu bedurfte es eines Mannes, der Hipparchos und Ptolemaios in der Wissenschaft der Geometrie gleich war und in dem anhaltenden Fleisse beim Rechnen und Beobachten; grösser als Hipparchos und Ptolemaeos durch den Muth, die Vorurtheile seiner Zeit zu besiegen, die durch die Sanction von beinahe sechzig Generationen geheiligt waren, und den Hass herauszufordern, welcher immer die lästigen Neuerungen begleitet. Das sind die Eigenschaften, durch welche Copernikus das Hinderniss überwand, welches so viele Astronomen aufgehalten hatte, die nicht weniger gelehrt waren als er."

Schiarapelli's Werk muss als eine ganz bedeutende Leistung und als ein höchst werthvoller Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft im Alterthum bezeichnet werden.

C. Schaarschmidt.

Ueber den christlichen Staat. Von *Heinrich Thiersch.* Basel, Schneider. 1875. (VIII und 261 S.) 8°.

Das Buch zerfällt in sechszehn Abschnitte, deren jeder mehr oder weniger ein Ganzes für sich bildet, während die einzelnen Abschnitte zwar in einer ungezwungenen Reihenfolge nacheinander die Hauptfragen, welche unsere Zeit in politisch-religiöser Rücksicht beschäftigen, mit grosser Einfachheit, persönlicher Sachkenntniss, literarischer Umsicht, strengster Unparteilichkeit und überall sich gleich bleibender Milde besprechen, doch aber ein wirkliches und umfassendes politisches System vorzulegen keineswegs beabsichtigen. Der Verfasser citirt wiederholt und mit ausgesprochener Vorliebe die Schriften Baader's (S. 5, 12, 118, 182), weist aber Haller's Restauration der Staatswissenschaften entschieden zurück (S. 223) und findet auch in J. Stahl's Rechtsphilosophie, so anerkennend er über ihn spricht, Wesentliches zu tadeln, namentlich in so fern dessen Staatsbegriff zu viel von Hegel's Absolutismus in sich aufgenommen hat (S. 217, 220 ff. 222 ff.). Ueberhaupt will er das Vorurtheil, als ob mit dem Verlangen nach Herstellung des christlichen Staates auch Wiederauffrischung aller Missbräuche gefordert werden müsse, durchaus nicht gelten lassen (S. 4), insbesondere hält er die absolute Monarchie, wie sie zur Zeit noch in Russland besteht, für eine der schlechtesten Staatsverfassungen (S. 12 ff.), während er die constitutionelle Monarchie nicht nur als etwas Altgermanisches, sondern auch als gewissermassen gefordert vom Christenthum ansieht, wenn gleich letzteres mit allen Staatsverfassungen recht wohl vereinbar sei. Die Vertreter des Christenthums haben Vieles bestehn lassen, auf dessen rechtzeitige Abschaffung sie hätten dringen müssen, und dadurch den Feinden des Christenthums Gelegenheit gegeben, ihrer-

seits auf das zu dringen, was in Wirklichkeit schon längst vom Christenthum gefordert war, zum Beispiel die Abschaffung der meistens erst von den römischen Kaisern eingeführten Strafrechtstheorien, die mit dem so vortrefflichen römischen Civilrecht gar nicht auf eine Linie zu stellen seien, die Abschaffung der Leibeigenschaft, die Beseitigung der neuerdings wieder eingeführten Sclaverei in Amerika u. s. w. Eine Menge Freiheitsforderungen der Gegenwart, wie Pressfreiheit, Redefreiheit, Schwurgerichte u. s. w. haben an sich nichts Antichristliches oder Christliches, sondern hängen ab von dem Gebrauch, der davon gemacht wird! Man dürfe daher auch keineswegs im Namen des Christenthums dagegen protestiren wollen. Dasselbe gelte von der Toleranz, bei der man die christliche Toleranz von der nicht-christlichen zu unterscheiden habe; doch wird das hierbei vom Verfasser Gesagte nicht in jeder Beziehung allgemeine Beistimmung finden. So ist das über die Feier des Sonntags von ihm Vorgetragene gewiss höchst beachtenswerth, namentlich für Fabrikgegenden, und das Beispiel von England, welches er anführt, um zu beweisen, dass das Volk, welches darauf hält, nicht nothwendig arm werde, wird gewiss Jedem treffend erscheinen. Wenn er aber in Betreff der Emancipation der Juden es bedenklich findet, dass dieselben jetzt auch an der Gesetzgebung Theil nehmen dürfen, so werden im Gegentheil die Meisten dies als ganz selbstverständlich anerkennen, zumal da die Moral und der Rechtssinn der Juden sich von der christlichen Auffassung nicht so wesentlich unterscheiden, und auch der Uebergang vom Judenthum zum Christenthum nicht durch den Talmudismus und nicht durch den Sadducaeismus oder Epicureismus, sondern durch den Essenismus führt, der äusserlich dem einen und dem andern gleich ähnlich sieht, während er innerlich von beiden gleich verschieden ist. Das Wichtigste jedoch und am meisten eigenthümliche in dem Buche ist die Ansicht des Verfassers vom Socialismus und Communismus. Auch er erblickt darin eine grosse Gefahr für den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft, aber worüber man am meisten erstaunt, das ist seine Ansicht über die innere Berechtigung dieser Bestrebung. Ihm ist das Elend der Armen offenbar sehr

wohl bekannt, und dass es ihm so sehr zu Herzen geht, kann ihm nur zu grosser Ehre gereichen. Er schlägt darum auch sehr eingreifende Mittel vor, um ihm abzuhelfen. Z. B. die Herbeiführung von Associationen gewissermassen als Ersatz der abgeschafften Zünfte, grossartige Armensteuern, kräftige Fabrikgesetze, strenge Sonntagsfeier u. s. w., in diesem Allen an das Beispiel Englands erinnernd. Grade in diesem Punkte verdient das, was der Verfasser vorbringt, besondere Aufmerksamkeit, umsomehr als das, was er vor zwei Jahren als nahe bevorstehend vorausverkündet hat, eben jetzt in den Wahlen zum Reichstage schon in Erfüllung geht. Was hier geschehen soll, muss offenbar schnell geschehen, wenn es noch helfen soll. Niemand wird das Buch aus der Hand legen, ohne sich dadurch mannigfach und tief angeregt und von vielen Seiten her wohlthätig berührt zu fühlen.

Lutterbeck.

Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten, von *Oscar Schmidt,* Prof. der Zool. u. vergl. Anat. in Strassburg. Leipzig, Brockhaus 1877 (86 S.) 8°.

Hauptsächlich durch v. Hartmann's Abhandlung „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus" ist der Verfasser zu vorliegender Schrift veranlasst worden. Er ist entrüstet, dass darin er und die andern Naturforscher zu „Küchenjungen" der eigentlichen Wissenschaft degradirt werden; er will lieber „sein Mikroskop zusammenpacken, als durch Handlangerei Anerkennung erwerben". — Diese Schrift soll nun zeigen, dass die Philosophie des Unbewussten, obwohl sie Freundschaft mit allen Naturwissenschaften proclamirt, dennoch jeder wahren Naturforschung fremd gegenüber steht. — Nicht in wissenschaftlicher Bedeutung, sondern in Aeusserlichkeiten beruhe es, dass jene Philosophie so ausserordentliche Verbreitung gefunden: das gebildete Publikum war dafür praedisponirt, ein philosophisches Bedürfniss war bereits erweckt und zwar durch den Darwinismus, diesen ersten Versuch einer wissenschaftlichen, nämlich historisch-genetischen Erklärung der or-

ganischen Welt; ferner ist diese Philosophie „ein Opiat für schwache Geister" in den schwierigen Fragen „erschliesst sie nicht die volle Causalität" sondern gibt „Täuschungs- und Besänftigungsmittel", d. h. alles bis jetzt noch Unerklärliche wird einfach dem grossen Unbewussten zugeschoben, dem „gefälligen Mädchen für Alles." Daneben wirkte förderlich die Anschaulichkeit der Sprache und etwas „zulässige Reclame". Zum Beweise der naturwissenschaftlichen Schwäche jener Philosophie des Unbewussten zeigt Schmidt, dass die von Hartmann angeführten Autoritäten keineswegs alle recht zuverlässig seien; als besondere Kritiklosigkeit wird gerügt, dass Hartmann auch den als „Od-schwindler" berüchtigten Freih. von Reichenbach zur Lectüre empfiehlt. Ferner zeigt Schmidt, dass die naturwissenschaftlichen Thatsachen nicht recht gewürdigt, dass oft die einfache, mechanisch-chemische Erklärung verschmäht und ganz unnöthig auf das Eingreifen des Unbewussten recurrirt wird. (So in Betreff der Säftezufuhr zu einem ins Treibhaus geleiteten Aste während der Wintererstarrung des übrigen Baumes.) Durch diesen Recurs auf's Unbewusste werde nun aber der wirklichen Erkenntniss gar nicht weiter geholfen. — Endlich erachtet es Schmidt für den schlimmsten Abfall von der wahren Naturwissenschaft, dass Hartmann die Zweckthätigkeit der Natur behauptet. Ihm ist „der Zweckbegriff aus der modernen Naturwissenschaft ausgemerzt." Hartmann's mathematischer Beweis des Zweckes durch Wahrscheinlichkeitsrechnung wird dabei mit Recht als verfehlt bezeichnet. Die Philosophie des Unbewussten führt die endlich beseitigten Begriffe „Lebenskraft", „Bildungstrieb" etc., mit „Pauken und Trompeten" wieder ein. Kurz bei Hartmann zeige sich „eine wahrhaft verblüffende Confusion in naturwissenschaftlichen Dingen."

Das Buch ist eine beachtenswerthe, obgleich einseitige Kritik der Modephilosophie Hartmann's und eine offene Erklärung, dass die Naturforschung keineswegs mit ihr in Harmonie steht. Freilich thut Schmidt dem Verfasser einigermassen Unrecht, nicht bloss durch persönliche Gereiztheit, sondern vorzüglich durch seine axiomatische, keine Gegenrede beachtende Verwerfung des Zweckbegriffes. Wie die Teleo-

logie zur Causalität steht, ist allerdings bei Hartmann auch nicht richtig dargelegt. Referent hat in seinen „philosophischen Briefen", einer Untersuchung über die Causalität, dies Verhältniss eingehender behandelt.

Bonn, December 1876. Dr. Bertling.

Die Unterscheidung, Analyse, Entstehung und Entwickelung derselben bei den Thieren und beim Menschen, von *G. H. Schneider.* Zürich, Schmidt, 1877 (XV und 71 S.) 8°.

Die genannte, aus grammaticalischen Rücksichten und in Folge einer nicht besonders durchsichtigen Anordnung des Stoffes etwas schwer verständliche Schrift gibt sich als einstweilige, theilweise „Inhaltsangabe" eines zukünftigen grösseren Werkes des Verfassers. — Die Einleitung hat es wesentlich zu thun mit der Frage, was man Seele zu nennen berechtigt sei und was nicht. Die schliesslich angenommene Definition lautet: Seele ist die Ursache der Bewusstseinsfähigkeit. Der Verfasser meint aber damit das Substrat der Bewusstseinsfähigkeit. Darauf folgen Bemerkungen über Veranlassung und Plan der Abhandlung. In dieser selbst wird zuerst Kant's erkenntnisstheoretischer Dualismus mit einigen Worten abgethan. Dieser Dualismus ist voll von inneren Widersprüchen; er ist aber auch vollständig überflüssig, sobald man nur mit dem Verfasser erkennt, dass nicht die sogenannten einfachen Empfindungen, sondern die Differenzempfindungen das Erste sind, dass aus ihnen erst die specifischen Empfindungen entstehen und weiterhin das ganze „sogenannte" Geistesleben. Dies zu erweisen, soll nämlich das verheissene grosse Buch dienen, und von der Art, wie der Verfasser dort den Beweis zu führen gedenkt, soll die vorliegende Abhandlung einstweilen einen Begriff geben. — Fundament des Nachweises ist das psychophysische Gesetz in seiner allgemeinsten Form (cf. Wundt). Dies Gesetz soll, allgemeiner gefasst, lauten: „Die Abänderung einer Empfindung ist nicht abhängig von einem bestimmten (Nervenerregungs-) Zustande als solchem, sondern

vielmehr von einer bestimmten Zustandsdifferenz." Jedermann weiss, dass das psychophysische Gesetz ungefähr das Gegentheil sagt: Um die Druckempfindung um ein eben Merkliches zu steigern, brauche ich eine geringere oder grössere Vermehrung des Gewichtes je nach dem bestimmten Druck, dem die betreffende Stelle des Körpers vorher schon ausgesetzt ist. Aber nicht nur die Abänderung der Empfindung, sondern jede Empfindung überhaupt ist nach dem Verfasser ausschliesslich von Reizdifferenzen abhängig. Die Contrasterscheinungen und die Empfindung der Ruhe sollen allein aus dieser Annahme sich erklären lassen. Uns zwar beweist das Gesetz der Contrasterscheinungen nur, dass der Zustand, in den die Seele durch gewisse Reize versetzt ist, sich beim Einwirken anderer gleichartiger Reize in der Weise geltend macht, dass die Qualität der durch die Reize hervorgerufenen Empfindungen eine andere wird, als sie unter andern Umständen sein würde; und das Gefühl der Ruhe macht uns durchaus keine Schwierigkeit. Allerdings ist Ruhe Abwesenheit der Bewegung. Aber der Satz: wo nichts ist, kann auch nichts vorgestellt werden, ist absolut falsch. Vorstellen heisst nicht, etwas Vorhandenes aus dem Zustande des Nichtvorgestellten in den des Vorgestellten versetzen, etwa wie man ein Haus anstreicht, sondern es heisst: ein Bild, einen Vorstellungsinhalt produciren. Aber davon hat der Verfasser keine Ahnung. Dies zeigt das Folgende. — Wir wollen dem Verf. zugeben, dass Differenzen (der Verfasser will wohl sagen, Uebergänge von einem Erregungszustand in den andern, denn Differenzen sind unwirkliche Abstracta) die äussere Ursache der Empfindungen sind. Wie kommt dann die Seele dazu, sich durch dieselben zu Differenzempfindungen, d. h. Empfindungen, die Differenzen zum Inhalt haben, reizen zu lassen? Nichts einfacher als das. Die Seele, d. h. der Organismus [1]), „spürt" eben die Differenzen der Erregungszustände. Kann man naiver sein? — Tonart und Tempo

[1]) Beide sind identisch, weil die Unterscheidungs-Fähigkeit, deren „Ursache" Seele heisst, und die Thätigkeit des Organismus, der Nervenprocess, so wenig von einander getrennt werden können, dass man sie beide als eins betrachten muss!

der Beweisführung bleiben im weiteren Verlauf der Abhandlung dieselben. Der Organismus „spürt" erst eine Differenz überhaupt, ein „Etwas, ohne aber zu wissen, was er spürt." Dann spürt er Differenzen des Angenehmen und Unangenehmen u. s. w. An die Differenzempfindungen schliessen sich jedesmal — den Grund erfährt man nicht — die Empfindungen der beiden Glieder der Differenz; und ja nicht umgekehrt, wie man denken sollte, wenn man bedenkt, dass Differenzen ihre Eigenthümlichkeit, wodurch sie sich von einander unterscheiden, blos durch das bekommen, was differirt. — Allmälig wird dann die Seele angefüllt mit den Empfindungen aller möglichen Differenzen, die zwischen einer Qualität, einem Ton etwa und andern Qualitäten bestehen können. Diese bilden zusammen einen Complex; und dieser Complex von Differenzempfindungen ist das, was man gewöhnlich specifische Empfindung etwa des Tones g, c etc. nennt. Die Aufgabe, die der Verfasser damit an das menschliche Unterscheidungsvermögen stellt, ist offenbar gleich der andern: einen Punkt zu bestimmen, dessen Abstände von n nicht gegebenen Punkten (denn die andern Töne, um bei dem Beispiel zu bleiben, werden natürlich auch erst durch die Differenzen bestimmt) bekannt sind. Der Verfasser selbst führt das Beispiel an. Der Ton g soll bestimmt sein durch die Intervalle zwischen ihm und anderen. Bekanntlich aber sind die Intervalle für alle Töne in gleicher Weise vorhanden. — Von besonderer Bedeutung ist die Differenzempfindung zwischen Angenehm und Unangenehm. Da Alles in der Empfindung von einem Gefühlston des Angenehmen und Unangenehmen begleitet ist, so sind im Grunde, meint der Verfasser, alle Empfindungen Modificationen des Angenehmen und Unangenehmen. Ausserdem ist das, was beim Gefühl des Angenehmen „gespürt" wird, Förderung des Nerven- oder Lebensprocesses. Natürliche Folge davon ist Anhäufung der Lebenskraft, also Willensaction, Handeln. — Es kann dem Verfasser unmöglich schwer fallen, auf diese Weise in seinem angekündigten Werke den Nachweis zu führen, dass das „ganze Wissen und Wollen eines Individuum nach Form und Inhalt" „aus einem einzigen und höchst einfachen Prinzip," nämlich der Differenzempfindung,

„in natürlicher Weise“ sich erklärt. Freilich befindet sich auch der Verfasser seit 3 Jahren bei der zoologischen Station in Neapel und muss in Folge davon, wie er meint, von Psychologie mehr verstehen, als die meisten Psychologen und Philosophen, welche einen academischen Lehrstuhl „bekleiden“ (sic!). Dr. Theod. Lipps.

Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis. Herausgegeben von Dr. *Carl Sigmund Barach.* I. Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus. Nach handschriftlicher Ueberlieferung zum ersten Male herausgegeben von *C. S. Barach* und *Joh. Wrobel.* Innsbruck, Wagner'sche Univ.-Buchhandlung. 1876. 8°.

Die Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, deren erste Lieferung das oben genannte Werk Bernhards von Chartres, wie er gewöhnlich genannt wird, enthält, ist dazu bestimmt, durch Publication wichtiger bisher ganz ungedruckter oder doch höchst selten gewordener Texte von Werken mittelalterlicher Philosophie die Lücken unserer Kenntniss der scholastischen Litteratur auszufüllen. Prof. Barach in Innsbruck, der Leiter des höchst verdienstlichen Unternehmens, von Joh. Wrobel und einigen andern jüngern Gelehrten unterstützt, beabsichtigt zunächst das pseudoaristotelische Buch De causis herauszugeben, darauf den fons vitae in lateinischer Uebersetzung, ferner eine bisher wenig gekannte Schrift Wilhelm's von Conches, sowie eine kritisch bearbeitete Sammlung von Stellen und Berichten über Amalrich von Bena und David von Dinanto, später noch andere interessante Werke der mittelalterlichen Philosophenlitteratur.

Das vorliegende Werk Bernhards von Chartres, bisher nur ungenügend aus einer Inhaltsangabe in der Histoire litteraire de la France und fragmentarischen Mittheilungen in Cousin's Fragments de philosophie du moyen âge bekannt, erscheint hier zum ersten Male vollständig herausgegeben mit einer orientirenden Einleitung Barach's (welcher noch ein

Heft Anmerkungen folgen soll) und bedeutend lesbarerem Texte, als der Cousin's ist; es stellt eine halb in Prosa, halb in Versen abgefasste Kosmogonie und Anthropogonie im Stil desjenigen christlichen Platonismus dar, der hier in Nachahmung des Marcianus Capella und in Anknüpfung an des Chalcidius Uebersetzung des platonischen Timaeus gerade an Bernhard, dem berühmten, besonders vom Saresberiensis gefeierten Schulhaupte von Chartres, während des 12. Jahrhunderts seinen bedeutendsten Vertreter hatte.

Es steht zu erwarten, dass die Theilnahme des wissenschaftlichen Publicums dem rühmlichen Unternehmen Barachs, dessen Durchführung bei der Schwierigkeit der meisten Texte und der Mühe, die nöthigen Collationen der Handschriften zu Stande zu bringen, mannigfache Hindernisse bietet, fördernd zur Seite stehen werde. Im Laufe dieses Jahres sollen zunächst die Fragmente Amalrichs von Bena und Davids von Dinanto, dann der liber de causis erscheinen. C. S.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Michelet, C. L., das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie. 2. Bd. gr. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagshandlung. n. 8 M. — Strauss, D. F., gesammelte Schriften. Bd. 2. gr. 8. Bonn. Strauss. n. 5 M. [S. ob. Bd. XII. S. 481.] — Hübner, E., Grundriss zu Vorlesungen über die Geschichte und Encyklopädie der classischen Philologie. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 4 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Bernhardy, G., Grundriss der griechischen Literatur. 3. Bearbeitung. 2. Thl. Geschichte der griechischen Poesie. 1. Abth. 2. Abdr. gr. 8. Halle, Anton. n. 12 M. — Zeller, E., die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt. 1. Thl. 4. Aufl. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 20 M. — Frhr. v. Thimus, A., die harmonikale Symbolik des Alterthums. 2. Abth. gr. 4. Cöln, Du Mont-Schauberg'sche Buchh. n. 30 M. — Mueller, I., quaestionum criticarum de Chalcidii in Timaeum Platonis commentario spec. II. 4. Erlangen, Deichert. n. 60 Pf. [S. Bd. XII. S. 42.] — Kirchner, F., Gottfried Wilhelm Leibniz. Sein Leben und Denken. 8. Cöthen, Schettlers Verlag. n. 4 M. — Zimmermann, R., Perioden in Herbart's philosophischem Geistesgang. Lex. 8. Wien, Gerold's Sohn in Comm. n. 80 Pf.

III. Zur Anthropologie und Psychologie. Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques. Compte rendu de la 7. session. Stockholm 1874. 2 Tomes gr. 8. Stockholm, Looström & Co. n. 36 M. Waitz, Th., Anthropologie der Naturvölker. 2. Aufl. von G. Gerland. 1. Thl. gr. 8. Leipzig, F. Fleischer. n. 8 M. — Landsberg, J., Aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Menschenkenntniss. 5. (Schluss-) Hft. Die Wahrsagekunst. 9. Vorlesung. Das Ich. gr. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 1 M. 25 Pf. [S. ob. Bd. XI. S. 429.] — Dohrn, H., das Problem der Aufmerksamkeit. Eine psychologische Abhandlung. gr. 8. Schleswig, Bergas. n. 1 M. — Schneider, G. H., über die Empfindung der Ruhe. gr. 8. Zürich, Schmidt. n. 1 M. 20 Pf. — Schneider, G. H., die Unterscheidung, Analyse, Entstehung und Entwickelung derselben bei den Thieren und beim Menschen. gr. 8. Zürich, Schmidt. n. 2 M. — v. Güldenstubbe, L., positive Pneumatologie. Die Realität der Geisterwelt, sowie das Phänomen der directen Schrift der Geister. 2. Aufl. gr. 8. Bern (Leipzig, Mutze). n. 4 M.

IV. Zur Naturphilosophie. Masius, H. Naturstudien-Skizzen, Bd. 2. 8. Leipzig, Brandstetter. n. 4 M. 50 Pfg. geb. n. 6 M. — Lichtstrahlen moderner Naturwissenschaft und geistiger Erkenntniss. 2. Aufl. 8. Dresden, von Zahn's Verlag. geb. m. Goldsch. n. 5 M. — Dieterich, K., Kant und Newton. gr. 8. Tübingen, Laupp'sche Buchh. n. 5 M. 60 Pf. — Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Lief. 44 und 45. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XII. S. 482.] — Wigand, A., der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. 3. Bd. gr. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 8 M. 40. Pf. [S. ob. Bd. XII. S. 190.] — Pfaff, E., Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der biblischen Schöpfungsgeschichte. 2. Aufl. gr. 8. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer. n. 12 M.

V. Zur Ethik und Culturgeschichte. Bahnsen, J., Mosaiken und Silhouetten. Charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder. gr. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 3 M. — Luthardt, C. E., die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums. Fortsetzung und Schluss. 4. Leipzig, Dürr'sche Buchh. n. 1 M. 80 Pf. — v. Hellwald, F., Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. 2. Aufl. 22. (Schluss-) Lieferung. gr. 8. Augsburg, Lampart u. Co. n. 1 M., complet n. 22 M. [S. Bd. XII. S. 482.] — v. Kremer, A., Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd. 2. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 12 M. — Leitschuh, F., der gleichmässige Entwicklungsgang der griechischen und deutschen Kunst und Literatur. gr. 8. Leipzig, T. O. Weigel. n. 2 M. 40 Pf.

VI. Zur Religionsphilosophie. Dirckinck-Holmfeld, C., das Dogma ewiger Verdammniss widerlegt nach Swedenborg, zusammt Vorstand Mittnacht's Lehre von der unmöglichen Umkehr der Unseligen nach dem Tode. gr. 8. Hamburg, Hoffmann und Campe Sortiment. n. 60 Pf.

VII. Zur Aesthetik. Prölss, R., Katechismus der Dramaturgie. 8. Leipzig, Weber. n. 2 M. 50 Pf. — Weddigen, O., Lessings Theorie der Tragödie mit Rücksicht auf die Controverse über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*. gr. 8. Berlin, Haude u. Spener'sche Buchh. n. 80 Pf. — Lindau, P., Wie ein Lustspiel entsteht und vergeht. 16. Berlin, Grote'sche Verlagsbuchhandlung. n. 2 M.

VIII. Zur Pädagogik. Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgegeben von K. A. Schmid. Heft 103 u. 104. gr. 8. Gotha, Besser. à n. 1 M. 20 Pf. — Schumann, J. C. G., Leitfaden der Pädagogik für den Unterricht in Lehrerbildungs-Anstalten. 2. Thl. Geschichte der Pädagogik. Hannover, Meyer. n. 2 M. 40 Pf. [S. ob.

Bd. XII. S. 336.] — Niedergesäss, A., die Anfänge der Erziehungslehre. gr. 8. Wien. Pichlers Witwe und Sohn. 1 M. — Abhandlungen, pädagogische. Herausgegeben von L. Strümpell. 3. Heft. 8. Leipzig. Siegismund und Volkening. n. 1 M. 20 Pf. — Studien, pädagogische. Herausgegeben von W. Rein. 11. Hft. gr. 8. Eisenach, Bacmeister. n. 1 M. 20 Pf. Inhalt: Der geographische Unterricht besonders auf höheren Schulen. Von J. W. O. Richter. [S. Bd. XII. S. 484.] — Blätter, neue, aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von C. Burk und G. Pfisterer. 6. Jahrgang 1877. (4 Hfte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Belser'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf. — Blätter, rheinische, für Erziehung und Unterricht. Begründet von A. Diesterweg, fortgeführt von W. Lange. Jahrgang 1877. (6 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. pro cplt. n. 8 M. — Repertorium der Pädagogik, herausgegeben von J. B. Heindl. Neue Folge. 11. Jahrgang 1877. (12 Hefte.) 1. Hft. gr. 8. Ulm, Ebner'sche Buchh. pro cplt. n. 5 M. 40 Pf. — Zeitschrift, katholische, für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von J. Alleker. 26. Jahrgang 1877. (6 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Cöln und Neuss, Schwann'sche Verlagsh. pro cplt. n. 3 M. — Beumer, W., Erziehungsspiegel. Eine pädagogische Anthologie. 8. Detmold, Meyer'sche Hofbuchhandlung. n. 3 M. — Dasselbe. 2. Aufl. 8. Ebd. n. 3 M.

Comenius, J. A., grosse Unterrichtslehre. Uebersetzt und mit Einleitung versehen von J. Beeger und F. Zanbeck. 3. Aufl. (K. Richter's pädagogische Bibliothek. Bd. 3.) gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 3 M. 50 Pf. — Herbart, J. F., pädagogische Schriften. Bd. 1. (K. Richter's pädagogische Bibliothek. Bd. 13.) gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 4 M. — Beneke, F. E., Erziehungs- und Unterrichtslehre. Neu bearbeitet von J. G. Dressler. 2 Bde. 4. Aufl. gr. 8. Berlin, Mittler und Sohn. n. 12 M. — Schmid, K. A., pädagogisches Handbuch für das Haus, die Volks-, Bürger-, Mittel- und Fortbildungsschule. Liefg. 8 u. 9. gr. 8. Gotha, Besser. à n. 1 M.

Wiese, L., deutsche Briefe über englische Erziehung I. 2. Aufl. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben. n. 3 M. — Dasselbe. II. Ebd. n. 4 M. 50 Pf. — Schram, W. C., Jean Paul als Pädagoge. 8. Brünn, Knauthe. n. 50 Pf. — Hipler, F., christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstaate während des Mittelalters. gr. 8. Braunsberg, Huge's Buchhandlung. n. 2 M. — v. Aschbach, J., die Wiener Universität und ihre Humanisten im Zeitalter Maximilians I. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 10 M. — Kiessling, G., Gedächtnissrede auf Ferd. Ranke. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhdlg. n. 40 Pf. — Mayer, J. G., St. Luzi bei Chur vom 2. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Geschichte der Kirche, des Klosters und des Seminars. gr. 8. Lindau, Stettner. n. 2 M. 60 Pf.

Nohl, L., unsere geistige Bildung. gr. 8. Leipzig, Schloemp. n. 2 M. — Böhme, Th., ein Wort über die Aufgaben der Schule, beleuchtet vom christlichen Standpunkte. 8. Reichenberg. (Wien, Kirch.) n. 40 Pf. — Brennpunkte, die, der modernen Erziehungsreform in kurzen Skizzen von M. P. gr. 8. Wiesbaden, Bischkopff. n. 80 Pf. — Lehrmittel-Katalog. 5. Aufl. gr. 8. Wien, Pichlers Witwe und Sohn. baar 1 M. 20 Pf. — Schulfrage, die, oder was soll und muss die Schule sein. 16. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 45 Pf. — Fricke, F. W., die Orthographie nach den im Bau der deutschen Sprache liegenden Gesetzen in wissenschaftlicher, pädagogischer und praktischer Beziehung gr. 8.

Angerstein, W., Frauennoth und Abhülfe. Eine Erörterung. der Frauenfrage. gr. 8. Berlin, Janke. n. 1 M.

Hartmann, O., Briefe an eine Studentin. gr. 8. Zürich, Schmidt. n. 80 Pf. — Beumer, W., Wider das Pensionat. Sechs Briefe an eine Mutter.

8. Detmold, Meyer'sche Hofbuchhandlung. n. 50 Pf. — Krause, E., der Unterricht in den weiblichen Handarbeiten. gr. 8. Meissen, Schlimpert. n. 50 Pf.

Oppel, K., das Buch der Eltern. Praktische Anleitung zur häuslichen Erziehung der Kinder beiderlei Geschlechts. Liefg. 1. u. 2. gr. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg à 80 Pf.

Steiner, J., Rathschläge zur naturgemässen körperlichen Erziehung der Kinder. 2. Aufl. 8. Prag, Verlags-Comptoir der Bohemia. n. 1. M. — Funcke, O., Gottes Weisheit auf der Kinderstube. Vortrag. 8. Bremen, Müller's Verlag. n. 50 Pf. — Rotter, R., die Bildung der Kindergärtnerinnen. gr. 8. Wien, Pichlers Witwe und Sohn. baar 60 Pf. — Merget, A., Geschichte der deutschen Jugendliteratur. 2. Aufl. 8. Berlin, Plahn'sche Buchhandlung. n. 2 M. 20. Pf. — Mittheilungen über Jugendschriften an Eltern, Lehrer und Bibliothekvorstände. 4. Heft. gr. 8. Aarau, Sauerländer'sche Verlagsbuchhandlung. 90 Pf.

Grüllich, A., Beiträge zur Methodik der Volksschulen. gr. 8. Meissen, Schlimpert. n. 1 M. 50.

Petzoldt's, E., Handwörterbuch für den deutschen Volksschullehrer. 2. Aufl. bearbeitet von J. Kroder. Lief. 1. gr. 8. Leipzig, Schulverlag. n. 1 M.

Lehrpläne für Volks- und Bürgerschulen in Mähren. gr. 8. Wien, Pichlers Wittwe und Sohn. n. 1 M. 50 Pf.

— — in Nieder-Oesterreich. gr. 8. Ebd. 1 M.

— — in Ober-Oesterreich. gr. 8. Ebd. 1 M.

— — in Schlesien. gr. 8. Ebd. 1 M. 50 Pf.

Deutschmann, J., Franz Kühn, weiland Hauptlehrer in Breslau. Ein Lebensbild. 8. Breslau, Korn. Gratis. — Anleitung zur Errichtung und Verwaltung von Vereins- und Volksbibliotheken. 8. Berlin, Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. 50 Pf.

Prüfungs-Reglement für die Candidaten des höheren Schul-Amts pro facultate docendi, über die Colloquia pro rectoratu und die Ableistung des Probejahrs vom 12. December 1866, 21. Februar und 30. März 1867. 2. Aufl. 8. Neuwied, Heuser's Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Verhandlungen der sechsten Versammlung der Directoren der Gymnasien und der Realschulen erster Ordnung. gr. 8. Stettin. Saunier in Comm. Cart. baar 4 M. 50 Pf. — Zandt, C., die Anforderungen der modernen Schulgesetzgebung an die Leistungen des Gymnasialunterrichtes. gr. 8. Carlsruhe, Groos. n. 1 M. — Loew. E., der botanische Unterricht an höheren Lehranstalten. gr. 8. Bielefeld, Gülker und Co. n. 1 M. 50 Pf.

Müller, E., die nationale Bedeutung der Hochschulen-Rectoratsrede. gr. 8, Bern, Fiala's Buchh. n. 60 Pf.

Briefe, das Studium d. Theologie betreffend. 8. Rathenow. Haase. n. 15 Pf.

Sommer, J. L., Rede bei der Beerdigung des Herrn Dr. Rudolf von Raumer, k. Professors in Erlangen. gr. 8. Erlangen, Deichert. n. 20. Pf. — Volbehr, F., die Einweihungsfeier des neuen Universitäts-Gebäudes in Kiel, 24. bis 26. October 1876. gr. 8. Kiel, Schwer'sche Buchhandlung. n. 2 M.

v. Bauernfeind, C. M., über die Organisation der Studien und Prüfungen an den deutschen Bau- u. Ingenieur-Schulen. Vortrag. 8. München. Th. Ackermann. n. 60 Pf.

Universitätsschriften.

Bonn.

Programm zum Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers und Königs 22. März 1876. H. Useneri ad historiam astronomiae symbola. 37 S. 4. —

Zur Rectoratsübergabe 18. October. Chronik der Universität für das Jahr 1875—76. 8 S. 4. — Philosophische Doctor-Dissertationen 1876: G. Heylbut, de Theophrasti libris περὶ φιλίας. 44 S. 8. — P. Meyer, ὁ θυμός apud Aristotelem Platonemque. 2 Bl., 71 S. 8.

Jena.

Philosophische Dissertationen 1875: Ludw. Möser, Ein Beitrag zur Kritik der französischen Tragödie mit Beziehung auf Deutschland. 27 S. 4. — Gottl. Wendel, Prüfung der Regeln über Schlüsse aus Prämissen von verschiedener Modalität. 51 S. — Herm. Wiedel, de Horatio poeta philosopho. 38 S. 8. — Gotth. Zahn, über die Kantische Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft. 62 S. 8. — 1876: Alex. Grebel, Darstellung und Kritik von Lessing's Fabeltheorie. 27 S. 8. — Carl Greiffenhagen, Analyse und Kritik der Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, von Jean Jacques Rousseau. 34 S. 8. — Fr. Jul. Hoffmann, der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Joh. Scotus Erigena. 68 S. 8. — Alb. Krebs, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes, von Cartesius bis Kant. 1 Bl., 21 S. 4. — Frz. Márk, Thomas Carlyle. Eine kurze Uebersicht seiner Philosophie. 32 S. 8. — Wilh. Ostermann über Kant's Kritik der rationalen Theologie. 37 S. 8. — Otto Rauschning, de latinitate L. Annaei Senecae philosophi, 1 Bl., 74 S. 8. — Heinr. Stoy, Zur Geschichte des Rechenunterrichtes. Erster Theil. VIII, 64 S. u. 3 Taf.

Recensionen-Verzeichniss.

Alleker, Die Volksschule. (Repert. d. Päd. N. F. X, 11. 12.)
v. Aschbach, Die Wiener Universität und die Humanisten. (Augsb. Allgem. Ztg. 328.)
v. Bärenbach, Herder als Vorgänger Darwin's. (Im neuen Reich 506.)
Ballauff, Die Elemente der Psychologie. (Jen. Lit.-Ztg. 48.)
Baumgart, Die Hamlettragödie und ihre Kritik. (Im neuen Reich 50.)
Baur, Gründzüge der Erziehungslehre. (Wiss. Beil. d. Leipz. Ztg. 97.)
Beeger, Entwurf eines Schulgesetzes für das Königreich Preussen. (Schles. Schulztg. 49.)
Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns. (Augsb. Allgem. Ztg. 318.)
Bertling, Philosoph. Briefe. (Theol. Lit.-Ztg. I, 24).
Blümner, Lessing's Laocoon. (Bl. f. d. bayer. Gymn. u. Realschulen XII, 7.)
Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt. (Jen. Lit.-Ztg. 47.)
Brockerhoff, Jean Jacques Rousseau. (Westermann's Monatsh. 243.)
Clausnitzer, Geschichte des preussischen Unterrichtsgesetzes. (Schles. Schulztg. 47; Berl. Fremdenbl. 272.)
Dietrich, Ueber den deutschen Unterricht im Gymnasium. (Allgem. Schulztg. 53, 46.)
Dohm, Der Frauen Natur und Recht. (Bl. f. lit. Unterh. 47.)
Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. (Gegenwart 49.)
Dühring, Cursus der Philosophie. (Revue philos. I, 10.)
Dühring, Der Weg zur höheren Berufsbildung der Frauen. (Wiener Abendpost 281 ff.)
Dumont, Vergnügen und Schmerz. (Dtsche. Allg. Ztg. 206.)
Eckardt, Die Arbeit als Erziehungsmittel. (Kathol. Schulbl. 22, 8.)
Erler, Die Directoren-Conferenzen d. preuss. Staates. (Jen. Lit.-Ztg. 48 von Peter; Neue ev. Kirchenztg. 48.)

Ernesti, Ueber die Abnahme der Theologie-Studirenden. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 38, 1.)
Fleutje, Büchner's Kraft und Stoff. (Hamburger Reform 258.)
Freudenthal, Alexander Polyhistor. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 38, 1.)
Freytag, Die Technik des Dramas. (Westerm. Monatsh. 243.)
Göring, Raum und Stoff. (Ausland 47.)
Goldbacher, Apulei Madaurensis opuscula q. s. de philosophia. (Jen. Lit.-Ztg. 50.)
Gotschlich, Lessing's Aristotelische Studien. (Gegenwart 47.)
Grattenauer, Das Schulrecht des preuss. Staates. (Volksfreund 23; Schles. Schulztg. 49.)
Graue, Der Mangel an Theologen. (Von Nitzsch: Jen. Lit.-Ztg. 50.)
H. Grimm, Fünfzehn Essays. (Peuss. Jahrb. 38, 5.)
H. Grimm, Goethe. (Gegenwart 49.)
J. Grimm, Kleine Schriften. (Preuss. Jahrb. 38, 5.)
Hanslick, Vom Musikalisch-Schönen. (Nationalztg. 582.)
Harms, Die Philosophie seit Kant. (Von Eucken: Jen. Lit.-Ztg. 50.)
v. Hartmann, gesammelte Studien und Aufsätze. (Augsb. Allg. Ztg. 325.)
Hartmann, Darwinismus und Thierproduction. (Westerm. Monatsh. 243.)
Hauptii opuscula. (Preuss. Jahrbl. 39, 5.)
Hausrath, D. Fr. Strauss. (Bl. f. lit. Unterh. 48.)
v. Hellwald, Culturgeschichte, (Repert. d. Pädagog. N. F. X, 11./12.)
Henle, Anthropologische Vorträge. (Wiener Abendp. 270.)
Herbart's pädagog. Schriften. (Wiss. Beil. d. Leipz. Ztg. 95.)
Hoffmeister, Examen-Katechismus. (Schles. Schulztg. 47; Hannov. Schulztg. XII, 46.)
Holczabeck, Vorschläge über die Erziehung und den Unterricht schwachbefähigter Kinder. (Hamb. Reform 261.)
Hromada, Methodik des naturgeschichtlichen Unterrichts. (Anz. f. d. neueste pädagog. Lit. V, 11.)
Jahn, Populäre Aufsätze a. d. Alterthumswissenschaft. (Preuss. Jahrb. 38, 5.)
Jastram, Zur Geschichte u. Praxis d. Realunterrichts in d. Volksschule. (Anz. f. d. n. päd. Lit. V, 11.)
Imelmann, Die Künstler von Schiller. (Jen. Lit.-Ztg. 47.)
Just, zur Pädagogik des Mittelalters. (Die deutsche Schule II, 3. 5; Zeitschrift f. deutsches Alterth. XX, 3 u. 4.)
Kehrein, Handbuch der Erziehung und des Unterrichts. (Lit. Centralbl. 50.)
Kelle, die Jesuitengymnasien in Oesterreich. (Köln. Ztg. 300, I; Im neuen Reich 48.)
Klencke, die Naturwissenschaft im weiblichen Berufe. (Meckl. Ztg. 255.)
v. Kremer, Culturgesch. des Orients unter den Chalifen. (von H. Zeissberg: Wiener Abendpost 276 ff.; Lit. Centralbl. 51.)
Kuhl, die Anfänge des Menschengeschlechts. (Wiss. Beil. der Leipz. Ztg. 94.)
Kullak, die Aesthetik des Clavierspiels. (Nationalztg. 582.)
Lammers, A., und Hossbach, die Sonntagsfrage. (Neue evang. Kirchenzeitung XVIII, 43.)
Lammers, M., die Frau. (Hamb. Reform 258; Neue Bahnen XI, 23.)
Lange, Geschichte des Materialismus. (Ueber Land und Meer 8.)
Leitschuh, der gleiche Entwicklungsgang der griech. u. deutschen Kunst u. Literatur. (Im neuen Reich 50.)
Lewes, Geschichte der neueren Philosophie. (Anz. f. d. neueste pädag. Lit. V, 11.)
Lorm, der Naturgenuss. (Gegenwart 47; Köln. Ztg. 319, I.; Europa 48.)
Mainländer, Philosophie der Erlösung. (Revue philos. I, 10.)
Medem, Grundzüge einer exakten Philosophie. (Nordd. Allg. Ztg. 288.)
Merget, Geschichte der deutschen Jugendliteratur. (Nordd. Allg. Ztg. 293.)

Meyer, von der Wiege bis zur Schule. (Bild.-Verein VI, 46; Köln. Ztg. 299, II.; Berl. Fremdenbl. 275; Schles. Presse 845.)
Morpurgo, die Statistik und die Socialwissenschaften. (Im neuen Reich 50.)
v. Mühler, Grundlinien einer Philosophie der Staats- und Rechtslehre. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 38, 1.)
Müller, die Seiffarth'sche „Denkschrift" und der heutige pädag. Formalismus. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 38, 1.)
Müller, zehn Tage in Oxford. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 38, 1.)
Muther, zur Geschichte der Rechtswissenschaft und der Universitäten in Deutschland. (Zeitschrift für Gerichtspraxis etc. VI, 1; Zeitschr. f. d. Priv.- u. öff. Recht d. Gegenw. 4, 1.)
Nerrlich, Jean Paul und seine Zeitgenossen. (Im neuen Reich 50.)
Noack, Johannes Scotus Erigena. (Jen. Lit.-Ztg. 47.)
Nohl, pädagogische Seminarien auf Universitäten. (Die deutsche Schule II. 3. 5.)
Oppel, das Buch der Eltern. (Frankf. Ztg. 314 I; Europa 48.)
Osseg, die geistige Knechtung der Völker durch das Schulmonopol des modernen Staates. (Pastoralbl. XIX, 46.)
Ostendorf, unser höheres Schulwesen. (Westerm. Monatshefte 243.)
Perty, über das Seelenleben der Thiere. (Ueber Land und Meer 9.)
Pfalz, Theorie und Praxis in der Erziehung. (Neue evang. Kirchenztg. 44.)
Pfalz, pädagogische Zeitfragen. (Die deutsche Schule II, 3, 5.)
Pilz, Cornelia. (Deutsche Allg. Ztg. 206.)
Ploss, das Kind in Brauch und Sitte der Völker. (Illustr. Ztg. 1745.)
du Prel, der Kampf ums Dasein am Himmel. (Köln. Ztg. 298 I; Nationalztg. 564.)
Rieck, die Nothwendigkeit eines Progymnasiums für Fehmarn. (Hamb. Reform 256.)
Rotermundt, Dr. Dav. Fr. Strauss, der alte und neue Glaube. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 38, 1.)
v. Schelling, die Nachtwachen des Bonaventura. (Gegenwart 47.)
Schindler, theoretisch-praktisches Handbuch f. d. ersten Unterricht. (Schweiz. Lehrerztg. 21. 44.)
Schmid, pädagogisches Handbuch für das Haus. (Cornelia 26,2.)
Schmid, die Darwin'schen Theorien. (Ueber Land und Meer 10.)
Schneider, die Knaben-Mittelschulen. (Neue evangel. Kirch.-Ztg. 44.)
Schramm, Grundgedanken zu einem deutschen Unterrichtsgesetz. (Hamb. Reform 265.)
Schütze, evangel. Schulkunde. (Die deutsche Schule II, 3, 5; Rep. de Päd. N. F. X, 11/12).
Schultz, die häusliche Erziehung. (Hamb. Reform 281.)
Schultze, Kant und Darwin. (Westermann's Monatshefte 243.)
Schumann, Leitfaden der Pädagogik. (Anz. f. d. neueste pädag. Lit. V, 11. Repert. d. Pädag. N. F. X, 11 u. 12; Allg. Thür. Schulztg. 44; Schweiz. Lehrerztg. XXI, 46.)
Schwartz, der Organismus der Gymnasien. (Lit. Centralbl. 50.)
Singer, das Geistesleben des Blinden. (Westerm. Monatsh. 243.)
Singer, das Geistesleben des Taubstummen. (Westerm. Monatsh. 243.)
Spencer's Erziehungslehre, herausgegeben von Fritz Schultze. (Von Stoy: Jen. Lit.-Ztg. 50.)
Stern, Milton und seine Zeit. (Im neuen Reich 48; Gegenwart 49.)
Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik. (Lit. Handw. f. d. kathol. Deutschland 195.)
Strauss, gesammelte Werke. (Deutsche Allg. Ztg. 236 u. 254.)
Strümpell, pädagogische Abhandlungen. (Repert. d. Pädag. N. F. X, 11. 12.)

Tangermann, Philosophie und Christenthum. (Nationalztg. 563.)
Thönes, Was ist gegen und für confessionell gemischte Volksschulen zu sagen? (Allg. ev. luth. Kirchenztg. 44.)
Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. (Jen. Lit.-Ztg. 48.)
Ulrici, Gott und die Natur. (Ztg. f. d. höh. Unterrichtsw. Dtschl. V, 46.)
Ulrici, Warum finden unsere Predigten so wenig Anklang? (Allg. evang. luth. Kirchenztg. 44.)
Viehoff, Schillers Leben und Geistesentwickelung. (Illustrirte Zeitung 1741; Wissensch. Beilage d. Leipz. Ztg. 94.)
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. (Gegenwart 47.)
Volkelt, der Symbolbegriff in der Aesthetik. (Im neuen Reich 50.)
Volkmann v. Volkmar, Lehrbuch der Psychologie. (Rev. philos. I, 10.)
Walker, ein preussisches Unterrichtsgesetz. (Im neuen Reich 50.)
Weber, die vier ersten Schuljahre. (Repert. d. Pädag. N. F. X, 11. 12.)
Weckerle, zeitgemässe Reform der Philosophie. (Nordd. Allg. Ztg. 290.)
Weiss, unsere Töchter und ihre Zukunft. (Berl. Fremdenbl. 257; Sonntagsbeilage der Neuen Preuss. Ztg. 49; Dtsche Hausfrauen-Ztg. III, 47.)
Wenz, die Reform des geographischen Unterrichts. (Lit. Centralbl. 49.)
Wettstein, über Erziehung der Töchter. (Frauen-Anw. VII, 8/9; Neue evang. Kirchenztg. 44.)
Whitney, Leben und Wachsthum der Sprache. (Mag. f. d. Lit. des Ausl. 47.)
Wienhold, die Geometrie in der Volksschule. (Allg. Thür. Schulztg. 47.)
Wissmann, die Anforderungen der Gegenwart an das theol. Studium. (Süddeutsch. ev. protest. Wochenbl. 46.)
Woller, die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. (Das neue Blatt 10.)
Wright, über die vorgeburtliche Erziehung etc. (Deutsche Hausfrauen-Zeitung III, 42.)
Zacharias, zur Entwickelungstheorie. (Ausland 47; Nordd. Allg. Ztg. 298.)
Ziegler, Lehrbuch der Logik. (Bl. f. d. bayr. Gymn. u. Realschulw. XII, 7.)
Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik. (Anz. f. d. neueste päd. Lit. V, 11; Schweiz. Lehrerztg. XXI, 46.)
Zur Gymnasialfrage in Oesterreich. (Bl. f. d. bayer. Gymnas.- u. Realschulw. XII, 7.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgeg. v. J. H. v. Fichte, Herm. Ulrici und J. U. Wirth. Halle. Bd. 69. Heft 1 und 2. Fr. Steffens, Welcher Gewinn für die Kenntniss der Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis Platon lässt sich aus den Schriften des Aristoteles schöpfen? Schluss. — A. Richter, Kant als Aesthetiker. — Ed. Rehnisch. Zur Orientirung über die Untersuchungen und Ergebnisse der Moralstatistik. II. — Recensionen. — Spicker, Mensch und Thier. — L. Müller, Wilhelm Rosenkrantz' Philosophie I. — Recensionen. — Notiz. — Bibliographie.

1877. Bd. 70. Heft I. Schloemilch, Philosophische Aphorismen eines Mathematikers. — Ed. Grimm, Malebranche's Erkenntnisstheorie in deren Verhältniss zur Erkenntnisstheorie des Descartes. — L. Müller, Wilhelm Rosenkrantz' Philosophie. — Recensionen. — Berichtigung von O. Liebmann. — Erwiderung von G. Thiele. — Bibliographie.

Mind. A quaterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate Nr. V. Jan. 1877. A. Bain, Education as a Science. —

H. Travis, An Introspective Investigation. H. Sidgwick, Hedonism and Ultimate Good. — I. P. N. Land, Kant's Space and Modern Mathematics. — J. J. Murphy, Fundamental Logic. — J. S. Henderson, Lord Amberley's Metaphysics. — W. G. Daries, The Veracity of Consciousness. — J. Veith, Philosophy in the Scottish Universities. — Critical Notes. — Reports by the Editor and James Sully. — Notes and Discussions. — New Books. — News.

The Journal of speculative philosophy. Ed. by Wm. T. Harris. St. Louis, Mo. Vol. X. Nr. 1. G. J. Morris, The Philosophy of Art. — J. Watson, Empirism and Common Logic. — K. Rosenkrantz, Faust and Margaret. — W. E. Channing, A Quaternion. — H. K. Jones, The Idea of the Venus. — D. J. Snider, Antony and Cleopatra. — K. Th. Bayrhoffer, The Idea of Matter (Tyndalls Problem Solved). — Notes and discussions. — Book Notes. — Nr. 2. J. Watson, Kant's Reply to Hume. — J. H. Pepper, Darwin's Descent of Man. — W. E. Channing, Turner. — L. P. Hickok, The two kinds of Dialectic. — H. Haanel, Herbart's Ideas on Education. — D. J. Snider, Shakespeare's Two Gentlemen of Verona. — W. F. Harris, Relation of Religion to Art. — F. R. Marvin, Goethe's „Song of the Spirit over the Water." — Book Notices. — Books received. — Nr. 3. W. T. Harris, The History of Philosophy in Outline. — J. Watson, Hedonism and Utilitarianism. — Th. Gray, Science in Governement. — Sarah A. Dorsey, The Basis of Induction, J. Lachelier (Translation). — A. E. Kroeger, Kant's Anthropology (Translation). — Book Notices. — Nr. 4. Sarah A. Dorsey, The Basis of Induction, J. Lachelier (Translation). — L. F. Soldan, Benekes Educational Psychology, K. Schmidt, (Translation). — K. Th. Bayrhoffer, The Idea of Mind. — D. J. Snider, Shakespeare's „Troilus and Cressida". J. Edmunds, Kant's Ethics. VI. Ethical Worship. — Notes and Discussions. — Book Notices.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1876. VIII. Naville, L'Hypothèse dans la science (suite et fin). — A. Penjon, Un Métaphysicien Anglais contemporain — J. Ferrier. — P. Regnaud, Philosophie indienne. L'École Vedânta. II. Les autorités — Variétés. — La société philosophique de Berlin par D. Nolen. — Analyses et comptes-rendus: P. Janet: Les Causes finales. — Desdouits: La philosophie de Kant. — Reich: Studien über die Volksseele. — Kirkman: Philosophy without assumptions. — Wyld: The physics and philosophy of the Senses. — Ellero: I vincoli dell' umana aleanza etc. — Revue des périodiques: Annales médico-psychologiques. — Journal of mental science. — Archives de physiologie. — Revue scientifique, etc. — Les Universités allemandes: Programme des Cours de philosophie. — Livres nouveaux. — Necrologie. IX. Delboeuf, L'Algorithmie de la Logique. — Lépine, les Localisations cérébrales (suite et fin). — L. Carrau, La Philosophie de G. H. Lewes. — Variétés: Le Positivisme Anglais et le système de Comte, par Alexander Main. — L'Hypothèse géométrique du Ménon par P. Tannery. — Une lettre inédite de Herzen sur la Volonté. — Analyses et comptes-rendus: Renouvier: Uchronie. — Kind: La lutte de Celse et d'Origène. — Ferrari: Teoria dei periodi politici. Brinton: The religious sentiment, its source and aim. — Revue des périodiques étrangers: Mind. — Journal of speculative philosophy. — X. James Sully, L'art et la Psychologie. — J. Delboeuf, L'Algorithmie de la Logique (2. article). — E. Cazelles, La Morale de Grote. — Luigi Ferri, Le Progès de Galilée d'après des documents inédits. — Observations et documents: La continuité et l'identité de la conscience du moi, par A. Herzen. — Analyses et comptes-rendus: Rénan: Dialogues philosophiques. — Düring: Cursus der Philosophie. — Maudsley: Physiology of Mind. — Volkmann von Volkmar: Lehrbuch der Psychologie. —

Mainländer: Philosophie der Erlösung. — Ball: Leçons sur les Maladies mentales. — Bain: Mind and Body. — Revue des Périodiques: Philosophische Monatshefte. — Zeitschrift für Philosophie. — Theologisches Literaturblatt. — Athenæum. — Livres nouveaux et renseignements. XI. L. Tannery, La Géométrie imaginaire et la notion d'espace. — L. Dumont, M. Delboeuf et la théorie de la sensibilité. — J. Soury, L'Histoire du Matérialisme de Lange (2. article). — Observations et Documents: De la transformation du sens de certains mots par A. Darmesteter. — Analyses et comptes rendus: Carrau, La Morale utilitaire. — Luguet, Traité de l'âme de Jean de LaRochelle. — R. Hazard, Zwei Briefe über Verursachung und Freiheit, etc. — O. Merten, Philosophie populaire. — Fontana, Filosofia della Storia. — Descours de Tournoy, Del vero, del bello e del bene. — Revue des Périodiques étrangers: La Filosofia delle Scuole italiane. — La Revista contemporanea. — Une nouvelle Revue philosophique en Allemagne. — Livres nouveaux. — Nécrologie. XII. J. Delboeuf, La logique algorithmique (3. et dernier article). — Th. Ribot La psychologie ethnographique en Allemagne. — J. Soury, L'histoire du matérialisme de Lange (fin). — Analyses et comptes-rendus: Horwicz, L'histoire naturelle des sentiments. — Windelband, L'état actuel des recherches psychologiques. — Papillon, Histoire de la Philosophie, tome II. — Revue des périodiques: Annales médico-psychologiques. — Revue scientifique. — Archives de Physiologie, etc. — Journal de l'Anatomie etc. — Livres nouveaux. — Table des matières du tome. II.

2me Année 1877. I. H. Taine, Les Vibrations cérébrales et la Pensée. E. de Hartmann, Un nouveau disciple de Schopenhauer — J. Bahnsen. — P. Janet, Qu'est-ce que l'idéalisme? — A. Herzen, De l'échauffement des centres nerveux par le fait de leur activité. — Notes et Documents: Une Idole moderne, par Alexander Main. — Analyses et comptes-rendus: Herbert Spencer, Principles of Sociology (Tom. I). — Funck Brentano, La civilisation et ses lois. — Du Bois Reymond, Darwin versus Galiani. — Goering, Raum und Stoff. — Basevi, Scienza della Divinazione. — P. d'Ergole, La pena di morte etc. — Caroli, Logica con nuovo metodo. — Michaut, De l'Imagination. — Revue des périodiques étrangers: Mind. — Journal of speculative philosophy. — Livres nouveaux et Renseignements.

La Filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma, Bd. XIV. disp. 1. F. Bonatelli, La Filosofia dell'Inconscio. — T. Mamiani, Della Evoluzione. — Bulgarini, Sul trattato della coscienza del prof. Ferri. — T. Mamiani, Ancora sulle questione delle idee. — T. Mamiani, Sul libro delle cause finali, dal prof. Ferri, — Bibliographia: 1. Windelband, sullo stato attuale delle ricerche psicologiche. 2. Bertini, Del concetto di specie. 3. Labriola, Pedagogia. 4. Melillo, Idea del diritto. 5. Caragnari, Elementi del sistema del diritto. — Periodici di Filosofia. — Notizie. — Recenti pubblicazioni. — Disp. 2. T. Mamiani, Della Evoluzione, IV ed ultimo. — L. Ferri, Il metodo psicologico e lo studio del coscienza. — T. Mamiani, Filosofia della religione. — A. Valdarnini, Effetti delle moderne teorie filosofiche nelle science morali e sociali. — T. Mamiani, Di una insufficiente filosofia della storia. Lettera a Luigi Luzzatti. — Bibliografia. 1. W. Volkmann, R. v. Volkmar, Manuale di psicologia. 2. Gibellini Tornielli, Metafisica rigorosa. 3. Matthew Arnold, La crisi religiosa. 4. Alfonso M. De Caro, Preliminari di filosofia ecc. 5. T. Mamiani, Compendio e sintesi della propria filosofia. 6. A. Barbiani, Tommaso Campanella. 7. G. Lazzarini, Proposta di un insegnamento obligatorio di Etica razionale. 8. S. Cassarà, Studii letterari e frammenti filosofici. — Periodici di filosofia. — Notizie. — Recenti publicazioni.

Disp. 3. L. Ferri, La coscienza. — T. Mamiani, Filosofia della religione. A. Martinazzoli, Della morale disinteressata. — R. Manzoni. Il nuovo criticismo di Carlo Renouvier. — T. Mamiani, Di una insufficiente filosofia della storia. Lettera seconda all'on. Luigi Luzzatti. — Bibliografia: 1. A. Conti. — 2. Baldassare Labanca. 3. E. Latino. 4. R. Bobba. 5. J. Frohschammer. — 6. G. Peyretti. 7. G. M. Bertini. 8. G. M. Bertini. 9. F. Tocco. 10. Ant. Michetti. 11. C. Giacomini e. A. Mosso. 12. N. N. 13. P. Siciliani. 14. F. Acri. 15. T. Mamiani. — Periodici di filosofia. — Notizie. — Recente pubblicazioni.

Personalien.

In Prag ist der Professor der Philosophie W. Volkmann Ritter von Volkmar am 14. Januar gestorben.

An der Universität Berlin hat sich Dr. Benno Erdmann als Privatdocent der Philosophie habilitirt.

Miscelle.

Aus dem Haag wird gemeldet, dass das dortige Comité für die Errichtung eines Spinozadenkmals am 21. Februar, dem zweihundertjährigen Sterbetage des Philosophen, eine feierliche Sitzung halten werde, um nach Entgegennahme des ersten vorläufigen Rechnungs-Abschlusses Seitens des Cassirers darüber zu befinden, ob auf Grund des Ertrags der bisherigen Sammlungen zur Errichtung des Denkmals geschritten werden dürfe. Soviel wir darüber schon jetzt hören, wird die bisher zusammengebrachte Summe zwar nicht ganz dem Zwecke genügen, indessen doch schon von der Art sein, um jenen Entschluss zuzulassen, indem zu erwarten steht, dass die Freunde der Philosophie und Spinoza's insbesondere in ihren Bemühungen den fehlenden Rest zusammenzubringen, nicht ermüden werden. Aus Deutschland waren bis jetzt nicht mehr als etwa 900 Gulden (= 1500 M.) eingegangen, wovon die grössere Hälfte durch das Berliner Comité zusammengebracht, der grösste Theil des Restes aus der niederrheinischen Sammlung geflossen waren. An dem genannten Sterbetage Spinoza's wird auf Einladung des Haager Comités Ernest Rénan, eine Gedächtnissrede auf den Philosophen halten, nachdem Berthold Auerbach, welcher zuerst zu diesem Ehrenamte bestimmt war, aus Gesundheitsrücksichten abgelehnt hat.

Druck von P. Neusser in Bonn.

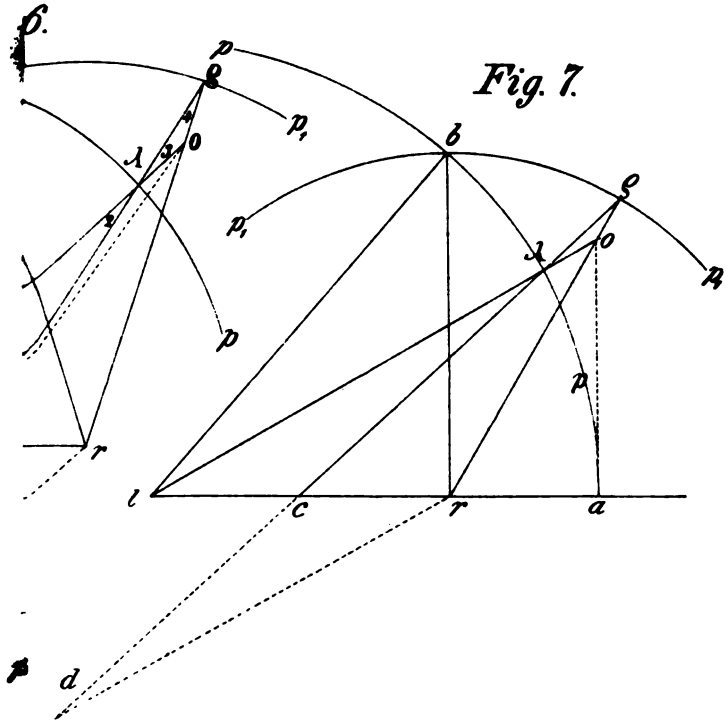


Fig. 7.

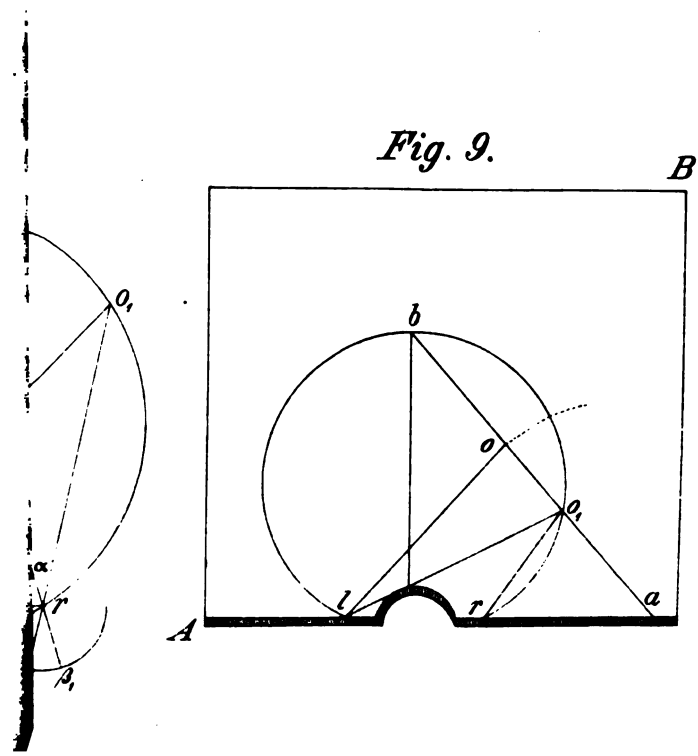


Fig. 9.

Spinoza.

Rede

am 21. Febr. dieses Jahres, dem zwei hundertjährigen Sterbetage des Philosophen, auf Anregung des Comités zur Errichtung des Spinoza-Denkmals, im Haag gehalten

von

Ernst Renan.

Meine Herren!

Heute sind es also zweihundert Jahre, dass am Nachmittage fast um dieselbe Stunde wie jetzt, im drei und vierzigsten Lebensjahre, auf der friedlichen Pavilioengracht, wenige Schritte von hier ein armer Mensch verschied, dessen Leben in so tiefer Stille verflossen war, dass sein letzter Seufzer kaum gehört wurde. Er bewohnte ein abgelegenes Zimmer bei braven Miethsleuten, die, ohne ihn zu verstehen, für ihn eine instinctive Verehrung hatten. Am Morgen seines letzten Tages stieg er seiner Gewohnheit gemäss zu seinen Wirthen hinab; es war ein Tag des Gottesdienstes; der sanfte Philosoph unterhielt sich mit den guten Leuten über das, was der Geistliche gesagt hatte, lobte es sehr und rieth ihnen, sich danach zu richten. Der Hausherr und seine Frau (nennen wir sie, meine Herren; sie haben dank ihrer ehrlichen Aufrichtigkeit in dieser schönen Haager Idylle, welche Coler uns erzählt, ihren Platz), beide Van der Spyk, Mann und Frau, kehrten zu ihrer Andacht zurück. Als sie wieder nach Hause kamen, war ihr friedfertiger Miethsmann todt. Das Begräbniss fand am 25. Februar in der neuen Kirche auf dem Spuy statt, wie wenn es sich um einen Christgläubigen gehandelt hätte. Alle Nachbaren bedauerten das Verschwinden des Weisen sehr, der mitten unter ihnen wie einer der Ihrigen gelebt

hatte. Seine Wirthsleute bewahrten sein Andenken wie eine Religion, und die ihm nahe gekommen waren, sprachen nie von ihm, ohne ihn dem Gebrauch gemäss den „seligen Spinoza“ zu nennen.

Wer um dieselbe Zeit die herrschende Meinung, die sich in den vermeintlich erleuchteten Kreisen des damaligen Pharisäerthums festsetzte, hätte ausfinden können, würde gesehen haben, dass in seltsamem Gegensatze dazu dieser von den Einfältigen und den Menschen reines Herzens so geliebte Philosoph das Schreckbild der engherzigen Orthodoxie wurde, die das Privilegium der Wahrheit zu haben vorgab. Ein Missethäter, eine Pest, ein Abgesandter der Hölle, der schlimmste Atheist, den es jemals gab, ein Mensch voller Verbrechen — das wurde in der Meinung der wohldenkenden Theologen und Philosophen der Einsiedler der Pavilioengracht. Es verbreiteten sich Bildnisse von ihm, wo man ihn als „auf seinem Antlitz die Zeichen der Verdammniss tragend“ vorstellte. Ein grosser Philosoph, grade so kühn wie er, aber weniger consequent und nicht ganz so aufrichtig, nannte ihn „einen Elenden“. Aber die Gerechtigkeit siegte. Indem der menschliche Geist gegen das Ende des 18. Jahrhunderts besonders in Deutschland zu einer erleuchteteren Theologie und weiter blickenden Philosophie fortschritt, erkannte er in Spinoza den Vorläufer eines neuen Evangeliums. Jacobi vertraute dem Publikum eine Unterredung an, die er mit Lessing gehabt hatte. Er war zu Lessing in der Hoffnung gekommen, dieser werde ihm gegen Spinoza zu Hülfe kommen. Wie gross war sein Erstaunen, als er in Lessing einen ausgesprochenen Spinozisten fand. *Ἓν καὶ πᾶν* (Ein und Alles) rief dieser ihm zu, das ist die ganze Philosophie! Den, welchen ein ganzes Jahrhundert als einen Atheisten verschrien hat, findet Novalis einen „gotttrunkenen Menschen“. Seine vergessenen Bücher werden veröffentlicht und begierig gesucht. Schleiermacher, Göthe, Hegel, Schelling erklären alle einstimmig Spinoza zum Vater des modernen Denkens. In diesem ersten Feuer später Ehrenrettung war vielleicht einige Uebertreibung, aber die Zeit, welche Jedem seine Stelle anweist, hat im Grunde den Urtheilsspruch Lessings geheiligt,

und heut zu Tage gibt es keinen erleuchteten Geist mehr, der nicht in Spinoza den Mann begrüsste, welcher zu seiner Zeit das höchste Bewusstsein des Göttlichen hatte. In diesem Sinne, meine Herren, haben Sie jener bescheidenen und reinen Gruft ihren Gedenktag widmen wollen. Es ist die gemeinsame Bezeugung eines freien Glaubens an das Unendliche, die heute an diesem Tage, an diesem Orte, dem Zeugen so vieler Tugend, den gewähltesten Kreis vereint, welchen ein genialer Mensch nach seinem Tode um sich schaaren kann.

I.

Der berühmte Baruch de Spinoza wurde zu Amsterdam in dem Zeitpunkte geboren, wo Ihre Republik den höchsten Grad ihres Ruhmes und ihrer Macht erreichte. Er gehörte jenem grossen Volksstamme an, welcher durch den Einfluss, den er ausgeübt, und die Dienste, welche er geleistet hat, einen so ausnahmsweisen Platz in der Geschichte der Civilisation einnimmt. Ein Wunder in seiner Art, nimmt die Entwicklung des jüdischen Volkes ihre Stelle unmittelbar zur Seite jenes andern Wunders ein, der Entwicklung des griechischen Geistes, denn wenn Griechenland das Ideal der Poesie, der Wissenschaft, der Philosophie, der Kunst, des weltlichen Lebens, wenn ich mich so ausdrücken darf, zuerst verwirklichte, so hat das jüdische Volk die Religion des menschlichen Geschlechts gemacht. Seine Propheten haben die Idee der Gerechtigkeit in die Welt eingeführt, haben die Rechte der Schwachen zurückgefordert, eine um so schärfere Forderung, als sie, da ihnen jede Vorstellung zukünftiger Belohnungen fremd war, für diese Erde und eine nahe Zukunft die Verwirklichung ihres Ideals erträumten. Ein Jude, Jesaias, wagt 750 Jahre vor Jesus Christus zu sagen, dass die Opfer von geringer Bedeutung sind, und dass Eines noth thue, die Reinheit des Herzens und der Hände. Als darauf die Begebenheiten dieser Welt auf unheilbare Weise diese glänzenden Luftschlösser zu durchkreuzen scheinen, macht Israel

eine unvergleichliche Wendung. Indem es jenes Reich Gottes, welches die Erde nicht bringt, in das Gebiet des reinen Idealismus versetzt, gründet die eine Hälfte seiner Söhne das Christenthum, die andere fährt trotz der Scheiterhaufen des Mittelalters in dem unerschütterlichen Rufe fort: „Höre Israel, Jehovah, Dein Gott, ist allein Gott; heilig ist sein Name." Diese mächtige Tradition des Idealismus und einer hoffnungslosen Hoffnung, diese Religion, welche von ihren Bekennern die heroischsten Opfer erlangt, ohne im Stande zu sein, ihnen etwas Sicheres über dies Leben hinaus zu verheissen, war das gesunde und stärkende Element, in welchem Spinoza sich entwickelte. Seine Erziehung war von vorn herein ganz hebräisch: die grosse Litteratur Israels war seine erste und in Wahrheit seine immerwährende Lehrerin, das andächtige Sinnen seines ganzen Lebens.

Wie es gewöhnlich geschieht, war die hebräische Litteratur dadurch, dass sie den Charakter eines heiligen Buches annahm, der Gegenstand einer conventionellen Auslegung geworden, bei der es sich viel weniger darum handelte, die alten Texte im Geiste ihrer Verfasser zu erklären, als darin ein Nahrungsmittel für die moralischen und religiösen Bedürfnisse der Zeiten zu finden. Der durchdringende Geist des jungen Spinoza sah bald alle die Fehler der Auslegung der Synagoge. Die Bibel, die man ihn lehrte, war länger als zwei tausend Jahre von angehäuftem Widersinn entstellt worden. Durch diesen wollte er hindurchdringen. Er war im Grunde mit den wahren Vätern des Judenthums, und besonders mit dem grossen Maimonides eins, welcher in das Judenthum die stärksten Kühnheiten der Philosophie einzuführen Mittel gefunden hatte. Mit wunderbarem Scharfsinn durchschaute er die grossen Resultate der kritischen Auslegung, welche hundert und fünfundzwanzig Jahre später das wahre Verständniss der schönsten Werke des hebräischen Genius gewähren sollte. War das die Bibel zerstören? Hat sie, diese wunderbare Litteratur, dadurch verloren, dass sie in ihrem wahren Gepräge begriffen worden ist, statt dass man sie ausserhalb der gemeinsamen Gesetze der Menschheit verbannte? Gewiss nicht! Die von der Wissenschaft geoffenbarten

Wahrheiten übertreffen immer die von der Wissenschaft zerstörten Träume. Die Welt Laplace's übertrifft, denke ich, an Schönheit die eines Cosmas Indicopleustes, der sich das Universum wie einen Kasten vorstellt, auf dessen Deckel die Sterne einige Meilen über uns angeheftet vorüberziehn. Ebenso ist die Bibel schöner, wenn man auf einem mehrtausendjährigen Grunde jedes Sehnen, jeden Seufzer, jedes Gebet des höchsten religiösen Bewusstseins, welches jemals war, sich entfalten sieht, als wenn man sich zwingt, in ihr ein Buch zu finden, wie es doch nie ein solches gab, allen gewöhnlichen Regeln des menschlichen Geistes zuwider gesammelt, erhalten und ausgelegt.

Die Verfolgungen des Mittelalters hatten aber im Judenthum die gewöhnliche Wirkung der Verfolgungen hervorgebracht: sie hatten die Geister engherzig und furchtsam gemacht. Einige Jahre früher hatte der unglückliche Uriel Acosta zu Amsterdam seine Bedenken, welche der Fanatismus ebenso strafbar findet, als den ausgesprochenen Unglauben, grausam gebüsst. Die Kühnheiten des jungen Spinoza wurden noch schlimmer aufgenommen; man verfluchte ihn, und er musste sich einer Excommunication unterwerfen, die er nicht gesucht hatte. Das ist die alte Geschichte, meine Herren! Die religiösen Gemeinschaften, wohlthätige Pflegestätten von so viel Ernst und Tugend, dulden nicht, dass man sich nicht ausschliesslich in ihrem Schoosse birgt, sie machen den Anspruch, das bei ihnen begonnene Leben auf immer einzukerkern; sie behandeln als Abfall die rechtmässige Emancipation des Geistes, der auf eigene Hand zu fliegen sucht. Man hört das Ei den Vogel, der daraus geschlüpft ist, der Undankbarkeit anklagen: das Ei ist seiner Zeit nothwendig gewesen, später wird es eine Fessel: es muss gebrochen werden. Fürwahr ein Wunder, dass Erasmus von Rotterdam sich in seiner Zelle beengt fühlte, dass Luther nicht seine Mönchsgelübde dem in ganz anderer Weise heiligen Gelübde vorzog, das jedem Menschen durch die blosse Thatsache seines Daseins gegen die Wahrheit obliegt! Wenn Erasmus in der mönchischen Routine geblieben wäre, wenn Luther fortgefahren hätte, Ablass-Zettel auszutheilen, dann wären sie

Abtrünnige gewesen. Spinoza ist der grösste der neueren Juden gewesen, und das Judenthum hat ihn ausgestossen: nichts einfacher; das musste sein; das wird immer so sein. Die beschränkten Glaubensformeln, das Gefängniss des unendlichen Geistes, widersetzen sich ewig der Anstrengung des Idealismus, sie zu erweitern. Der Geist kämpft seinerseits ewig um mehr Licht und Luft. Vor achtzehnhundertfünfzig Jahren erklärte die Synagoge Denjenigen für einen Verführer, welcher den Grundsätzen der Synagoge einen beispiellosen Triumph bereiten sollte. Und wie oft hat nicht die christliche Kirche diejenigen aus ihrem Schoosse verjagt, welche ihr die meiste Ehre machen sollten? In solchem Fall, meine Herren, ist die Pflicht erfüllt, wenn man der in der Jugend empfangenen Erziehung ein frommes Andenken bewahrt. Mögen die alten Kirchen den, welcher sie verlässt, immerhin des Frevels beschuldigen, es wird ihnen nicht gelingen, ein anderes Gefühl von uns zu erlangen, als das der Dankbarkeit; denn Alles in Allem ist das Uebel, das sie uns zufügen können, Nichts im Vergleich zu dem Guten, das sie uns angethan haben.

II.

So ist denn der von der Amsterdamer Synagoge Excommunicirte gezwungen, sich einen geistigen Wohnsitz ausserhalb der Heimathstätte, die von ihm nichts mehr wissen wollte, zu schaffen. Er hatte die grössten Sympathieen für das Christenthum; aber er fürchtete alle Ketten; er ergriff es nicht. Descartes hatte soeben die Philosophie durch seinen festen und nüchternen Rationalismus erneuert; Descartes wurde sein Lehrer; er nahm die Probleme da auf, wohin dieser grosse Geist sie gebracht hatte: er sah, dass dessen Theologie aus Furcht vor der Sorbonne immer ein wenig trocken geblieben war. Als ihn Oldenburg eines Tages fragte, welchen Fehler er an der Philosophie Descartes' und Bacon's fände, antwortete Spinoza, der hauptsächlichste wäre, dass sie sich nicht genug mit der ersten Ursache beschäftigten. Vielleicht

gaben ihm seine Erinnerungen an die jüdische Theologie, diese alte Weisheit der Hebräer, vor welcher er sich oft beugt, in dieser Beziehung weitere Gesichtspunkte, ehrgeizigere Wünsche. Nicht allein die Vorstellungen des gemeinen Mannes, sondern selbst die der Denker über die Gottheit erschienen ihm ungenügend: er sah wohl, dass man dem Unendlichen keine beschränkte Rolle geben kann, dass die Gottheit Alles ist oder nichts, dass, wenn das Göttliche Etwas ist, es Alles durchdringen muss. Zwanzig Jahre lang sann er über diese Probleme nach, ohne nur einen Augenblick seine Gedanken davon abzuziehen. Der Widerwille vor den Systemen und abstracten Formeln erlaubt uns heute nicht mehr die Sätze unbedingt anzunehmen, in welche er die Geheimnisse des Unendlichen einzuschliessen glaubte. Für Spinoza, wie für Descartes, war das Weltall nur Ausdehnung und Denken; Chemie und Physiologie mangelten jener grossen, zu ausschliesslich geometrischen und mechanischen Schule. Der Idee des Lebens und den von der Chemie später entdeckten Begriffen über die Bildung der Körper fremd, noch zu sehr den scholastischen Ausdrücken über Substanz und Attribut zugethan, erreichte Spinoza das lebendige und fruchtbare Unendliche nicht, von welchem uns die Wissenschaften der Natur und der Geschichte im unbegrenzten Raum eine immer intensivere Entwicklung beherrscht zeigen; aber von einer gewissen Trockenheit im Ausdruck abgesehen, welche Grösse in dieser unbeugsamen geometrischen Deduction, welche in dem obersten Satze gipfelt: „Zur Wesenheit der Substanz gehört, dass sie sich nothwendig durch eine Unendlichkeit unendlicher Attribute enthüllt, welche auf unendliche Weise modificirt sind"! So ist Gott das absolute Denken, das allgemeine Bewusstsein. Das Ideale ist wirklich, es ist sogar die wahre Wirklichkeit, das Uebrige ist nur Schein und Schaum. Die Körper und die Seelen sind blosse Erscheinungen, deren Substanz Gott ist; nur die Erscheinungen fallen in die Zeitlichkeit, die Substanz ist ganz in der Ewigkeit. Auf diese Weise wird Gott nicht bewiesen, sein Dasein folgt aus seiner blossen Idee: alles enthält ihn und setzt ihn voraus. Gott ist die Bedingung jeglichen Daseins und jeglichen Denkens. Wenn Gott nicht

wäre, so könnte das Denken mehr begreifen als die Natur liefern kann, was widersprechend ist.

Spinoza sah nicht klar den allgemeinen Fortschritt: wie er die Welt versteht, ist sie gewissermassen crystallisirt in einer Materie, welche die unzerstörbare Ausdehnung ist, und in einer Seele, welche der unbewegliche Gedanke ist; die Empfindung des Göttlichen raubt ihm die Empfindung des Menschlichen; ohne Unterlass im Angesicht des Unendlichen, bemerkte er nicht genug, wie viel des Göttlichen in den relativen Kundgebungen sich verbirgt, aber er sah besser als irgend ein Anderer die ewige Einheit, welche allen vergänglichen Entwicklungen als Grundlage dient. Alles Beschränkte erschien ihm nichtig und der Beschäftigung eines Philosophen unwürdig. Mit kühnem Fluge erreichte er die hohen mit Schnee bedeckten Gipfel, ohne für die reiche Ausbreitung des am Abhang des Berges blühenden Lebens einen Blick zu haben. Auf dieser Höhe, wo jede andere Brust als die seinige den Athem verliert, lebt und geniesst er; dort geht ihm das Herz auf, wie gewöhnlichen Menschen in den weichen, gemässigten Zonen. Was er für sich braucht, ist die Gletscherluft mit ihrer kräftigen, durchdringenden Schärfe. Er verlangt nicht, dass man ihm dahin folge; er ist wie Moses, dem auf dem Berge die der gemeinen Menge unbekannten Geheimnisse geoffenbart werden; aber glauben Sie, meine Herren, er ist der Seher seines Jahrhunderts gewesen; er ist zu seiner Zeit der gewesen, welcher am tiefsten in Gott geschaut hat.

III.

Man sollte glauben, dass er auf jenen schneeigen Gipfeln vereinsamt, in menschlichen Dingen ein verkehrter Geist, ein Utopist oder ein wegwerfender Zweifler gewesen wäre. Nichts dergleichen, meine Herren. Fortwährend beschäftigte ihn die Anwendung seiner Grundsätze auf die menschlichen Gesellschaften. Der Pessimismus eines Hobbes und die Träumereien eines Thomas Morus stiessen ihn gleichmässig ab. Wenigstens die Hälfte des im Jahre 1670 erschienenen theologisch-po-

litischen Tractats könnte heut zu Tage wieder gedruckt werden, ohne von seiner Zeitgemässheit Etwas einzubüssen. Hören Sie den bewunderungswürdigen Titel: „Theologisch-politischer Tractat, einige Erörterungen enthaltend, worin dargethan wird, dass die Freiheit zu philosophiren nicht nur unbeschadet des Glaubens und des Friedens im Staate gestattet werden, sondern dass sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und dem Glauben selber aufgehoben werden könne". Seit Jahrhunderten stellte man sich vor, dass die Gesellschaft auf metaphysischen Glaubenssätzen beruhe; Spinoza sah mit tiefem Blicke, dass die der Menschheit angeblich nothwendigen Glaubenssätze der Untersuchung nicht entgehen können, dass selbst die Offenbarung, wenn es eine gibt, der Kritik ebensowenig als alles Andere entgeht, da sie, um zu uns zu gelangen, durch die menschlichen Geistesfähigkeiten hindurch muss. Ich möchte Ihnen das bewunderungswürdige zwanzigste Kapitel ganz und gar anführen können, in dem unser grosser Publicist mit meisterlicher Ueberlegenheit jene damals neue, auch heute noch bestrittene Lehre aufstellt, welche man die Gewissensfreiheit nennt. „Der letzte Zweck des Staates", sagt er, „ist nicht, die Menschen zu beherrschen, sie durch die Furcht im Zaum zu halten und sie fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern ganz im Gegentheil, Jedem so weit als möglich zu verstatten, in Sicherheit zu leben, d. h. das natürliche Recht, welches ein Jeder hat, ohne seinen eigenen oder des Andern Schaden zu leben, so weit als möglich unangetastet zu bewahren. Es ist, sage ich, nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Thieren oder Automaten zu machen; er hat zum Zweck, dahin zu wirken, dass die Bürger ihren Körper und ihren Geist ungefährdet ausbilden, indem sie von ihrer Vernunft freien Gebrauch machen. Der Zweck des Staates ist also in Wahrheit die Freiheit. Wer die Rechte der Obrigkeit achten will, darf niemals in Widerspruch mit deren Beschlüssen handeln, aber Jeder hat das Recht, zu denken, was er will und zu sagen, was er denkt, wenn er sich darauf beschränkt, im Namen der reinen Vernunft zu sprechen und zu lehren, und wenn er nicht eigenmächtiger Weise Neuerungen in den Staat

einzuführen versucht. Wenn z. B. Jemand zeigt, dass ein Gesetz gegen die gesunde Vernunft streitet, und urtheilt, dass es deswegen abgeschafft werden müsse, so macht er sich, wenn er dabei seine Ansicht dem Urtheile der Obrigkeit, der es allein Gesetze einzuführen und abzuschaffen zukommt, unterwirft und inzwischen nicht gegen das Gesetz handelt, gewiss wohl verdient um den Staat, wie der beste Bürger. . . . . Nehmen wir einmal an, es sei möglich, die Freiheit der Menschen zu ersticken und ihnen das Joch bis zu dem Punkte aufzulegen, dass sie auch nicht einmal ein Paar Worte ohne die Billigung der Obrigkeit zu flüstern wagen, so wird man sie doch sicherlich niemals verhindern, dass sie ihrem freien Willen gemäss denken. Und was würde davon die Folge sein? Dies, dass die Menschen auf die eine Art dächten, auf eine andere Art redeten, dass folglich Treue und Glauben, eine im Staate so nöthige Tugend, zu Grunde gerichtet, und dass die so verabscheuungswürdige Heuchelei und Treulosigkeit in Ansehen käme, die den Verfall aller guten und gesunden Sitten nach sich ziehen würde. Gibt es etwas Schlimmeres für einen Staat, als wenn rechtschaffene Bürger, weil sie nicht die Meinungen des grossen Haufens hegen und die Verstellungskunst nicht kennen, wie Uebelthäter des Landes verwiesen werden? Gibt es etwas Verderblicheres, als wenn Männer, die kein anderes Verbrechen begangen haben, als unabhängig zu denken, als Feinde behandelt und zum Tode geführt werden? Dann wird das Schaffot, das Schreckbild der Uebelthäter, zur rühmlichen Schaubühne, wo Duldung und Tugend in ihrem ganzen Glanze strahlen und die höchste Majestät öffentlich mit Schande bedecken. Bei solchem Schauspiel kann man sicherlich nur Eins lernen, nämlich diesen edlen Märtyrern nachzuahmen oder, wenn man den Tod fürchtet, sich zum feigen Schmeichler der Machthaber zu machen. Also ist nichts so gefährlich, als dem göttlichen Rechte Dinge blosser Speculation zu unterwerfen und gegen Meinungen, die unter den Menschen ein Gegenstand der Untersuchung sind oder sein können, Gesetze zu geben. Wenn das Recht des Staates sich darauf beschränkte, die Handlungen zu zügeln, während Worte ungestraft blieben, würden

auch die Glaubensstreitigkeiten sich nicht so oft in Revolutionen verwandeln."

Weiser als so viele vermeintlich praktische Männer, sieht unser Denker vollkommen ein, dass nur vernünftige Regierungen dauerhafte Regierungen sind, und dass nur gemässigte Regierungen vernünftige sind. Weit entfernt, das Individuum im Staate aufgehen zu lassen, schafft er ihm vollbegründete Garantien gegen die Allgewalt des Staates. Er ist kein Revolutionär, er ist ein Gemässigter, er schafft um, er entwickelt, aber er zerstört nicht. Sein Gott gehört nicht zu denen, welche an Ceremonien Gefallen haben, an Opfern, am Dufte des Weihrauchs, und doch will Spinoza keineswegs von der Vernichtung der Religion etwas wissen; er hat für das Christenthum eine tiefe Verehrung, eine zärtliche und aufrichtige Hochachtung. In seiner Lehre hat das Uebernatürliche keinen Sinn; nach seinen Grundsätzen würde Etwas, das ausserhalb der Natur wäre, ausserhalb des Seins sein und folglich nicht begriffen werden können; die Offenbarer, die Propheten sind Menschen gewesen, wie die andern auch: „Es heisst nicht denken", sagt er, „sondern träumen, wenn man glaubt, dass die Propheten einen menschlichen Körper gehabt haben und nicht eine menschliche Seele, und dass folglich ihr Wissen und ihre Wahrnehmungen von andrer Art als die unsrigen gewesen sind. Das Prophetenthum ist nicht die Mitgift eines einzigen, des jüdischen Volkes gewesen. Die Eigenschaft eines Gottessohnes ist nicht das Privilegium eines einzigen Menschen gewesen. . . . . Um Ihnen offen meinen Gedanken kund zu thun, sage ich, es ist nicht absolut nothwendig für die Seligkeit, Christus dem Fleische nach zu kennen, aber etwas ganz Anderes ist es, wenn man von dem Gottessohn spricht, nämlich jener ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen kund gibt und besonders in der menschlichen Seele und mehr noch als irgendwo anders in Jesus Christus. Ohne diese Weisheit kann Niemand in den Stand der Seligkeit gelangen, da sie allein uns lehrt, was das Wahre und das Falsche, das Gute und das Böse ist. . . . Was die Zusätze gewisser Kirchen anbetrifft, . . . so habe ich ausdrücklich bemerkt, dass ich nicht wüsste, was

sie sagen wollen, und um freimüthig zu reden, muss ich gestehen, dass sie mir dieselbe Sprache zu führen scheinen, als wenn man behauptete, dass der Kreis das Wesen des Quadrats angenommen habe.“ Sagte Schleiermacher etwas Anderes und ist nicht Spinoza, mit Richard Simon zusammen der Gründer der kritischen Auslegung des alten Testamentes, zugleich der Vorläufer der liberalen Theologen, die in unsern Tagen gezeigt haben, dass das Christenthum seinen grossen Glanz auch ohne das Uebernatürliche behaupten könnte? Seine Briefe an Oldenburg über die Auferstehung Jesu Christi und über die Art, wie der Apostel Paulus sie versteht, sind Meisterstücke, die hundert und fünfzig Jahre später für das Manifest einer ganzen Schule kritischer Theologie gegolten hätten.

In Spinoza's Augen kommt es wenig darauf an, dass man die Glaubensgeheimnisse so oder so versteht, wenn man sie nur in einem frommen Sinne versteht; die Religion hat nur einen Zweck, die Frömmigkeit; was man von ihr verlangen muss, ist nicht Metaphysik, sondern sind praktische Lebensregeln. In der heiligen Schrift wie in jeder Offenbarung liegt im Grunde nur Eines: „Liebet Euern Nächsten“. Die Frucht der Religion ist die Seligkeit, daran nimmt Jeder nach dem Masse seiner Fähigkeit und seiner Anstrengungen Theil. Die von der Vernunft geleiteten, die philosophischen Seelen, welche schon hienieden in Gott leben, sind vor dem Tode sicher; was ihnen der Tod raubt, ist ohne Werth, aber die schwachen oder leidenschaftlichen Seelen gehen fast gänzlich zu Grunde und sie trifft der Tod, statt ihnen eine blosse Nebensache zu sein, in der Tiefe ihres Wesens . . . Der Unwissende, welcher sich durch die blinde Leidenschaft leiten lässt, wird in tausendfach verschiedenem Sinne durch die äusseren Ursachen hin und her getrieben, und geniesst niemals wahren Seelenfrieden; für ihn ist der Schluss des Leidens der Schluss des Lebens. Die Seele des Weisen dagegen kann kaum beunruhigt werden. Durch eine Art ewiger Nothwendigkeit im Besitz des Bewusstseins seiner selbst, Gottes und der Dinge hört er nie auf zu sein, und bewahrt immer den wahrhaftigen Seelenfrieden.

Er ertrug es nicht, dass man seinen Versuch als irreligiös oder zerstörerisch betrachtete. Der furchtsame Oldenburg verhehlte ihm nicht, dass einige seiner Lehrmeinungen gewissen Lesern auf den Umsturz des Glaubens hinzuzielen schienen. „Was sich mit der Vernunft verträgt", antwortete Spinoza, „halte ich für vollkommen nützlich zur Ausübung der Tugend." Die angebliche Ueberlegenheit der in Hinsicht der Religion und des zukünftigen Lebens plump positiven Vorstellungen fand ihn unnachgiebig. „Ich frage, heisst das jede Religion verwerfen", sagte er, „wenn man Gott als das höchste Gut anerkennt und ihn auf Grund dessen mit freier Seele lieben zu müssen meint? Wenn man behauptet, dass unser ganzes Glück, dass die höchste Freiheit in dieser Liebe besteht, dass der Lohn der Tugend die Tugend selbst ist, und dass eine blinde und ohnmächtige Seele ihr Strafgericht in ihrer Verblendung findet, heisst das jede Religion verleugnen?" Im Hintergrunde solcher Angriffe erblickte er niederträchtige Gesinnungen. Wer sich gegen die uneigennützige Religion setzte, gäbe ihm zufolge zu, dass die Vernunft und die Tugend in seinen Augen keinen Reiz hätten und dass sein Glück wäre, seinen Leidenschaften zu Gefallen zu leben, wenn er nicht durch die Furcht davon zurückgehalten würde. „So enthält er sich also", fügte er hinzu, „nur mit Widerwillen des Schlechten und gehorcht dem göttlichen Gebote, wie ein Sklave thun würde, der als Preis seines Sklavendienstes von Gott Belohnungen erwartet, die in seinen Augen unendlich mehr Werth haben als die göttliche Liebe. Je mehr Abneigung und Entfremdung er gegen das Gute empfindet, desto mehr hofft er belohnt zu werden, und stellt sich vor, dass Diejenigen, welche nicht durch die nämliche Furcht, wie er, im Zaume gehalten werden, es so machen, wie er es machen würde, nämlich gesetzlos leben!" Er fand mit Recht, dass diese Art den Himmel zu gewinnen, da sie gerade nur das nicht thut, was man thun muss, um die Hölle zu verdienen, der Vernunft widerstreitet, und dass es widersinnig ist, Gott für sich gewinnen zu wollen, indem man ihm gesteht, dass man ihn nicht lieben würde, wenn man sich vor ihm nicht fürchtete.

IV.

Er empfand die Gefahren, an Glaubensartikel zu rühren, bei denen wenige Menschen diese feinen Unterschiede zulassen. Caute (vorsichtig) war sein Sinnspruch; da seine Freunde ihm begreiflich gemacht hatten, welchen Ausbruch seine Ethik hervorbringen würde, hielt er sie, ohne sie herauszugeben, bis zu seinem Tode zurück. Litterarische Eigenliebe besass er nicht und verlangte auch keine Berühmtheit, weil er vielleicht, die Wahrheit zu sagen, sicher war, sie zu haben, ohne sie zu suchen. Er war vollkommen glücklich; er hat es gesagt, glauben wir es ihm aufs Wort. Noch mehr, er hat uns sein Geheimniss hinterlassen. Hören Sie, hören Sie, meine Herren, die Vorschrift des „Fürsten der Atheisten", um das Glück zu finden. Es ist die Liebe zu Gott. Gott lieben ist in Gott leben. Das Leben in Gott ist das beste und das vollkommenste, weil es das vernunftgemässeste, das glücklichste, das vollste ist, weil es mit einem Worte uns mehr Sein gibt, als jedes andere Leben und vollständiger das Grundverlangen stillt, welches unsere Wesenheit ausmacht.

Sein praktisches Leben war ganz und gar nach diesen Maximen eingerichtet. Dies Leben war ein Meisterstück von gesundem Sinn und Urtheil. Es wurde mit jener grossen Geschicklichkeit des Weisen geführt, welcher nur Eines will und immer damit endigt, es zu erlangen. Niemals hat ein Politiker den Zweck mit den Mitteln, ihn zu erreichen, so gut verknüpft. Wäre er weniger zurückhaltend gewesen, so hätte er vielleicht das Schicksal des unglücklichen Acosta gehabt. Da er die Wahrheit um ihrer selbst willen liebte, war er gegen die Beschimpfungen gleichgültig, welche ihm deren standhaftes Bekenntniss zuzog; niemals antwortete er ein Wort auf die Angriffe, deren Gegenstand er war. Er griff seinerseits niemals Jemanden an. „Es ist meinen Gewohnheiten zuwider", sagte er, „die Entdeckung der Irrthümer, in welche Andere gefallen sind, zu versuchen." Hätte er eine amtliche Stellung haben wollen, so würde sein Leben ohne

Zweifel von Verfolgung oder wenigstens von Ungnade durchkreuzt worden sein. Er war nichts und wollte nichts sein. Sein Wahlspruch war: Ama nesciri (liebe es, nicht gekannt zu sein), wie der des Verfassers der Nachfolge Christi. Alles opferte er der Ruhe seines Denkens und war darin nicht egoistisch, denn dieses Denken kam Allen zu Gute. Er wies mehrere Male den Reichthum, der zu ihm kam, zurück und wollte nur das Nothwendige. Der König von Frankreich bot ihm ein Jahrgehalt an; er dankte; der Churfürst von der Pfalz bot ihm ein Katheder in Heidelberg an: „Ihre Freiheit", sagte man ihm, „wird vollständig sein, denn der Fürst ist überzeugt, dass Sie dieselbe nicht dazu missbrauchen werden, die bestehende Religion zu stören." „Ich verstehe nicht recht", antwortete er, „in welchen Schranken diese Freiheit zu philosophieren gehalten werden muss, welche man mir wohl geben will, unter der Bedingung, die bestehende Religion nicht zu stören, und ferner würde, was ich dem Unterricht der Jugend widmete, mich hindern, selbst in der Philosophie fortzuschreiten. Es ist mir nur unter der Bedingung geglückt, mir ein ruhiges Leben zu verschaffen, dass ich auf öffentliche Vorlesungen jedweder Art verzichtet habe." Er fühlte, dass es seine Pflicht war zu denken: er dachte in der That für die Menschheit, deren Ideen er um mehr als hundert Jahre voraus war.

Eben diese instinctive Geschicklichkeit bewährte er in allen Lebensbeziehungen; er fühlte, dass die Meinung der Menschen Niemanden zwei Kühnheiten zugleich verzeiht. Da er ein Freidenker war, betrachtete er sich für verpflichtet, wie ein Heiliger zu leben. Aber ich drücke mich nicht gut aus: war dieses sanfte und reine Leben nicht geradezu der Ausdruck seines friedfertigen und liebenswürdigen Bewusstseins? Damals stellte man sich einen Atheisten als einen mit Dolchen bewaffneten Missethäter vor. Spinoza war sein Lebenlang demüthig, sanft und fromm; seine Gegner hatten die Thorheit, ihn schlecht zu finden; sie hätten gern gemocht, dass er dem sanctionirten Vorbilde entsprechend gelebt und nachdem er wie ein wahrer eingefleischter Teufel durch das Leben gestürmt, in Verzweiflung geendet hätte; Spinoza

lachte über diese seltsame Zumuthung und weigerte sich, seine Lebensweise zu ändern, um seinen Feinden gefällig zu sein.

Er hatte ausgezeichnete Männer zu Freunden, war muthig, wenn es sein musste und legte gegen die Wuthausbrüche des Volkes, wenn sie ihm ungerecht erschienen, Verwahrung ein. Viele Enttäuschungen hielten ihn doch nicht ab, der republikanischen Partei treu bleiben: der Liberalismus seiner Meinung war niemals den Begebenheiten preisgegeben. Was ihm vielleicht am meisten Ehre macht, ist, dass er die Hochachtung und aufrichtige Zuneigung der einfältigen Wesen, die um ihn lebten, besass. Nichts hat solchen Werth, meine Herren, als die Hochachtung der Geringen: ihr Urtheil ist fast immer das Gottes. Für die guten Van der Spyk's war er offenbar das Ideal eines vollkommenen Hausgenossen. „Weniger Umstände kann man gar nicht machen", sagten sie einige Jahre nach seinem Tode zu Coler. Während er zu Hause blieb, war er Niemanden unbequem; den grössten Theil seiner Zeit brachte er ruhig in seinem Zimmer zu. Kam es vor, dass er sich ermüdet fühlte, weil er sich zu viel mit Nachdenken beschäftigt hatte, so kam er herab und sprach mit den Hausleuten über Alles, was einer gewöhnlichen Unterhaltung zum Stoff dienen kann, selbst über Kleinigkeiten. Man sah in der That nie einen gemüthlicheren Nachbaren. Oft unterhielt er sich mit seiner Wirthin, besonders zur Zeit ihrer Wochen, und mit den Hausgenossen, wenn ihnen irgend ein Missgeschick oder eine Krankheit zustiess. Die Kinder forderte er auf, in den Gottesdienst zu gehen, und wenn sie aus der Predigt zurückkamen, fragte er sie, was sie davon behalten hätten. Fast immer unterstützte er mit Eifer, was der Prediger gesagt hatte. Eine Persönlichkeit, die er am meisten achtete, war der Pastor Cordes, ein vortrefflicher Mann und guter Schrifterklärer: er ging mitunter, diesen zu hören und veranlasste seinen Wirth, bei der Predigt eines so tüchtigen Mannes niemals zu fehlen. Eines Tages fragte ihn seine Wirthin, ob sie in der von ihr bekannten Religion selig werden könne. „Eure Religion ist gut", antwortete er ihr, „Ihr dürft keine andere suchen, und nicht zweifeln, dass Ihr darin

g werdet, wenn Ihr nur zugleich, indem Ihr Euch an den
uben haltet, ein friedfertiges und stilles Leben führt."

Er war bewundernswürdig nüchtern und sparsam. Seine
lichen Bedürfnisse bestritt er durch eine Kunstfertigkeit
ner Hände, die, Brillengläser zu poliren, worin er sehr ge-
ickt wurde. Die Van der Spyk's liessen Coler kleine Zettel
ommen, auf denen er seine Ausgaben verzeichnete: diese
oben sich durchschnittlich auf 4½ Stüber täglich. Seine
chnungen trug er eifrig Sorge alle Vierteljahre in Ordnung
bringen, um nicht mehr oder weniger, als er hatte, aus-
geben. Sein Anzug war einfach, fast ärmlich, aber seine
rson athmete eine stille Heiterkeit. Es war klar, dass er
Lehre gefunden hatte, welche ihm eine vollkommene Zu-
edenheit gewährte.

Er war niemals trübsinnig oder ausgelassen, und die
eichmässigkeit seiner Stimmung erschien wunderbar. Viel-
cht war er an dem Tage, wo die Tochter seines Lehrers
n den Ende ihm den Kerkering vorzog, ein wenig betrübt,
er ich stelle mir vor, dass er sich schnell tröstete. „Die
rnunft ist mein Genuss, sagte er, und das Ziel, auf welches
i in diesem Leben aus bin, ist die Lust und die Heiterkeit".
wollte nicht, dass man die Traurigkeit lobte. „Der Aber-
ube ist es, so sagt er, welcher die Traurigkeit zu einem
t und Alles das, was Lust gewährt, zum Uebel macht;
tt wäre neidisch, wenn er an meiner Ohnmacht und dem
bel, unter dem ich leide, Freude hätte. Wir gehen in der
at in dem Masse, als wir eine grössere Lust empfinden.
einer grösseren Vollkommenheit über und nehmen an der
ttlichen Natur mehr Theil. . . . Die Lust kann also niemals
hlecht sein, sofern sie durch das Gesetz unseres wahren
tzens geregelt wird. Das tugendhafte Leben ist kein trauri-
es und trübseliges Leben, ein Leben von Entbehrungen
d Härte. Wie könnte die Gottheit an dem Schauspiel
einer Schwäche Gefallen finden, mir die Thränen, Seufzer
d Aengste, das Zeichen einer ohnmächtigen Seele zu Gute
chnen?" „Ja, fügte er mit Nachdruck hinzu, es ist die Sache
s Weisen, die Dinge dieser Welt zu gebrauchen, und soviel
s möglich zu geniessen, sich durch mässige und angenehme

Nahrung zu stärken, seine Sinne durch den Wohlgeruch und den Blüthenglanz der Pflanzen zu ergötzen, selbst sein Kleid zu zieren, Musik, Spiele, Theater und alle Belustigungen, welche sich Jeder ohne Schaden für seine Person gönnen kann, zu geniessen. Man spricht unaufhörlich von der Reue, der Demuth, dem Tode: aber die Reue ist keine Tugend, sie ist die Folge einer Schwäche: die Demuth ist auch nichts mehr, da sie für den Menschen aus der Vorstellung seiner Ohnmacht erwächst. Was den Gedanken des Todes anbetrifft, so ist er der Sohn der Furcht, und gerade in der schwachen Seele schlägt er seinen Wohnsitz auf." „Der Tod ist gerade dasjenige in der Welt, sagte er, woran der freie Mensch am wenigsten denkt. Die Weisheit ist die Betrachtung nicht des Todes, sondern des Lebens."

V.

Seit den Zeiten des Epiktet und des Marc Aurel hatte man kein Leben gesehen, das von dem Gefühl des Göttlichen so tief durchdrungen gewesen wäre. Im zwölften, dreizehnten, im sechszehnten Jahrhundert hatte die rationalistische Philosophie sehr grosse Männer gezählt; Heilige hatte sie nicht gehabt. Oft hatte sich in die schönsten Charaktere etwas Zurückstossendes und Hartes eingemischt. Die Religion hatte diesen nicht weniger gegen die menschlichen als gegen die göttlichen Gesetze gerichteten Lebensläufen, von denen der des armen Vanini das letzte Beispiel gewesen war, gänzlich gefehlt. Hier ist es die Religion, welche das Freidenken als einen Theil des Glaubens erzeugt. In einem solchen Systeme ist die Religion nicht ein Theil des Lebens, sondern das Leben selbst. Worauf es ankommt, ist nicht, im Besitze einer mehr oder minder richtigen metaphysischen Phrase zu sein, sondern seinem Leben einen bestimmten Endzweck, eine höchste Richtung, das Ideal zu geben.

Damit, meine Herren, hat ihr berühmter Landsmann ein Banner erhoben, welches auch noch heutzutage Alles,

was edelmüthig denkt und fühlt, unter seinem Schutze sammeln kann. Ja, die Religion ist ewig: sie entspricht dem ersten Bedürfniss sowohl des ursprünglichen als des cultivirten Menschen; sie würde nur mit der Menschheit selbst untergehen, oder vielmehr wäre ihr Verschwinden der Beweis, dass die entartete Menschheit sich in die niedere Sphäre, aus der sie hervorgegangen ist, umzukehren anschickte. Und gleichwohl kann kein Dogma, kein Cultus, keine Glaubensformel zu unsern Tagen dem religiösen Gefühl völlig genügen. In der Gegenwart muss man folgende zwei, anscheinend einander widersprechenden Sätze einen wie den andern festhalten: Wehe dem, welcher behauptet, dass die Zeit der Religionen vorüber ist! Wehe dem, welcher sich einbildet, es könne gelingen, den alten Glaubensformeln die Kraft zu verleihen, welche sie hatten, als sie sich auf den unerschütterlichen Dogmatismus von ehedem stützten. Wir müssen ihn aufgeben, diesen Dogmatismus, aufgeben müssen wir diese formulirten Glaubenssätze, die Quellen so vieler Kämpfe und Zerwürfnisse, aber auch die Gründe so heisser Ueberzeugungen; man muss zu glauben aufhören, dass es von uns abhängt, die Andern in einem Glauben zu erhalten, den wir selbst nicht mehr theilen. Spinoza hatte Recht, vor der Heuchelei Abscheu zu hegen; die Heuchelei ist feige und ehrlos, aber vor allen Dingen ist sie auch unnütz. Wen betrügt man denn eigentlich dabei? Die Beharrlichkeit der höhern Stände, die religiösen Formen von ehemals vor den Augen der nicht cultivirten Klassen rückhaltlos zu stützen, wird nur die Wirkung haben, ihr Ansehen für die Tage der Krisis zu vernichten, wo es wichtig sein wird, dass das Volk noch an die Vernunft und Tugend Einiger glaube.

Also Ehre Spinoza, welcher zu sagen gewagt hat: Vor Allem die Vernunft, die Vernunft kann den wohlverstandenen Interessen der Menschheit nicht zuwider sein. Diejenigen aber, welche von unüberlegter Ungeduld getrieben werden, erinnern wir daran, dass Spinoza die religiöse Wiedergeburt niemals anders denn als eine Umwandlung von Formeln verstand. Für ihn blieb der Grund der Sache unter anderen Ausdrücken bestehen. Wenn er auf der einen Seite

die theokratische Macht eines von der bürgerlichen Gesellschaft als geschieden aufgefassten Clerus und ebenso die Neigung des Staates, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, kräftig zurückwies, so hat er auf der andern Seite weder den Staat noch die Religion jemals verleugnet. Er wollte den Staat duldsam und die Religion frei. Wir wollen auch nicht mehr. Man kann Anderen den Glauben, welchen man selbst nicht hat, nicht auferlegen. Wenn die Gläubigen von ehedem sich zu Verfolgern machten, so waren sie darin tyrannisch, aber doch wenigstens consequent; wir, wenn wir es ebenso machten, wie sie, würden ganz einfach widersinnig handeln. Unsere Religiösität ist ein Gefühl, welches zahlreiche Formen annehmen kann. Diese Formen sind weit davon entfernt, unter sich gleichen Werth zu haben, aber ihrer keine hat die Macht oder das Ansehen, die übrigen zu verbannen. Freiheit! das ist das letzte Wort der religiösen Politik Spinoza's. Möge es auch das letzte Wort der unsrigen sein! Das ist der ehrlichste Entschluss; er ist zu gleicher Zeit der für den Fortschritt der Civilisation wirksamste und sicherste.

In der That rückt die Menschheit auf dem Wege des Fortschritts mit wunderbar ungleichem Gange vor. Der rohe und heftige Esau wird bei der durch die kurzen Schritte der Heerde Jacobs verursachten Verzögerung ungeduldig. Lassen wir Allen Zeit. Gewisslich dürfen wir der Thorheit und Unwissenheit nicht gestatten, die freien Bewegungen des Geistes zu hemmen, aber stören wir auch eben so wenig die langsame Entwicklung der trägeren Gewissen. Die Freiheit bei den Einen, ungereimt zu sein, ist die Bedingung der Vernünftigkeit bei den Andern.

Die dem menschlichen Geiste durch die Gewaltthätigkeit erwiesenen Dienste sind keine Dienste. Nichts einfacher, als dass Diejenigen, welche es mit der Wahrheit nicht ernst nehmen, Zwang ausüben, um eine äusserliche Unterwerfung zu erlangen. Aber wir, die da glauben, dass die Wahrheit etwas Wirkliches und höchst Ehrwürdiges ist, wie sollten wir denn denken, mittels der Furcht eine Zustimmung zu erlangen, welche nur als die Frucht einer freien Ueberzeugung Werth

hat? Wir lassen nicht mehr die als heilig geltenden Formeln zu, die durch ihre eigne Kraft unabhängig von der Einsicht dessen, dem man sie auferlegt, wirken sollen. Für uns hat ein Glaube nur Werth, wenn er durch das Nachdenken des Individuums erobert worden ist, wenn er von diesem begriffen wird und sich ihm zu Eigen gemacht hat. Eine auf höheren Befehl herbeigeführte Ueberzeugung ist ein so vollkommener Unsinn wie eine mit Gewalt oder befohlene Zuneigung gewonnene Liebe. Geben wir uns selbst das Wort, meine Herren, dass wir unsere Freiheit immer gegen Diejenigen vertheidigen werden, welche dieselbe angreifen wollen, aber dass wir auch nöthigen Falls die Freiheit Derer vertheidigen werden, welche die unsere nicht immer geachtet haben, und wahrscheinlich, wenn sie die Herren wären, nicht achten würden.

Holland, meine Herren, hat vor mehr als zwei hundert Jahren den Ruhm gehabt, die Möglichkeit dieser Theorien zu beweisen, indem es sie thatsächlich durchführte. „Soll ich erst beweisen, sagt Spinoza, dass diese Denkfreiheit keine ernsten Schwierigkeiten macht und dass es genügt, die in ihren Gesinnungen offenbar getheilten Menschen in der gegenseitigen Achtung ihrer Rechte zu erhalten? Die Beispiele gibt es im Ueberfluss, und ich brauche sie nicht weit her zu holen: führen wir die Stadt Amsterdam an, deren ausnehmendes Gedeihen, der Gegenstand der Bewunderung für die übrigen Nationen, nur die Frucht dieser Freiheit ist. Im Schosse dieser blühenden Republik, dieser hervorragenden Stadt, leben alle Leute von jeglicher Nation und Sekte mit einander in der vollständigsten Eintracht ... und es gibt keine so verhasste Sekte, deren Anhänger, wenn sie nur Niemandes Recht verletzen, nicht öffentlichen Schutz und Beistand vor der Obrigkeit daselbst finden. Des Cartes war der nämlichen Ansicht, als er von Ihrem Lande die seinem Denken nöthige Ungestörtheit zu erbitten kam. Dank diesem edlen Privilegium, ein freies Land zu sein, das Ihre Väter glorreich gegen Alle aufrecht zu halten wussten, wurde Ihr Holland dann der Zufluchtsort, wo der menschliche Geist, vor allen auf Europa lastenden Tyranneien geschützt, Luft zum Athmen

fand, ein Publikum ihn zu fassen, Organe, seine anderswo unterdrückte Stimme zu vervielfältigen.

Gross fürwahr sind die Wundschäden unseres Jahrhunderts und grausam ist seine Rathlosigkeit. Niemals werden so viele Fragen zu gleicher Zeit ungestraft aufgeworfen, ehe man die Elemente zu ihrer Lösung besitzt. Nicht wir sind es, welche dies crystallne Paradies mit seinem silbernen und azurblauen Glanz, das so viele Blicke entzückt und getröstet hat, zerbrochen haben. Aber es ist in Stücken: was zerbrochen ist, ist zerbrochen, und niemals wird ein ernster Geist den kindischen Versuch unternehmen, die zerstörte Unwissenheit zurückzubringen oder die verlorene Illusion wieder herzustellen. Das Volk der grossen Städte hat fast gänzlich den Glauben an das Ueberirdische verloren; ihm denselben wiederzugeben, würden wir unsere Ueberzeugungen und unsere Aufrichtigkeit zum Opfer bringen müssen, um doch keinen Erfolg zu haben. Aber das Uebernatürliche in der besondern Form, wie man es ehedem verstand, ist nicht das Ideale. Die Sache des Uebernatürlichen ist hart gefährdet. Die Sache des Idealen aber ist nicht dabei berührt und wird es niemals sein. Das Ideale bleibt die Seele der Welt, die beständige Gottheit, die ursprüngliche, wirkende und zwecksetzende Ursache dieses Universums. Das ist die ewige Basis der Religion. Nicht mehr als Spinoza haben wir, um Gott anzubeten, Wunder oder eigennützige Gebete nöthig. So lange es im menschlichen Herzen eine Fiber geben wird, um beim Tone dessen sich zu regen, was wahr, gerecht und ehrlich ist, so lange die instinctiv reine Seele die Keuschheit dem Leben vorziehen wird, so lange es Freunde der Wahrheit geben wird, um ihre Ruhe der Wissenschaft zu opfern, Freunde des Guten, um sich den nützlichen und heiligen Werken der Barmherzigkeit zu widmen, weibliche Herzen, um das, was gut, schön und rein ist, zu lieben, Künstler, um es durch Töne, Farben, begeisterte Worte wiederzugeben — so lange, meine Herren, wird Gott in uns leben. Nur an dem Tage, wo der Egoismus, die Gemeinheit, die Engherzigkeit, die Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft, die Verachtung der Menschenrechte, das Vergessen dessen, was gross und edel ist,

die Welt überwuchern würden — an diesem Tage würde Gott nicht mehr in der Menschheit sein. Aber fern von uns solche Gedanken! Unsere Sehnsucht, unsere Leiden, selbst unsere Fehler und Vermessenheit sind der Beweis des in uns lebendigen Idealen. Ja, noch ist das Leben etwas Göttliches! Unser scheinbares Nein ist oft nur der Zweifel ängstlicher Geister, welche ihr Wissen zu überschreiten fürchten. Es ist das eine bessere Huldigung für die Gottheit, als die heuchlerische Verehrung des Alltagsmenschen. Gott ist noch in uns, meine Herren, Gott ist noch in uns! Est Deus in nobis.

Beugen wir uns, meine Herren, gemeinsam vor dem grossen und berühmten Denker, welcher vor zweihundert Jahren besser als irgend Jemand durch das Beispiel seines Lebens und die auch heute noch jugendfrische Macht seiner Werke bewies, welch' geistige Lust und heilige Salbung in solchen Gedanken liegt. Huldigen wir, wie Schleiermacher, mit dem Auserlesensten, was wir hervorzubringen verstehen, den Manen des heiligen und verkannten Spinoza: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voll Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch allein da und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Dies Bürgerrecht, meine Herren, werden Sie ihm jetzt geben. Ihr Denkmal wird der Verknüpfungspunkt seines Genius mit der Erde sein. Seine Seele wird wie ein guter Schutzgeist über dem Orte schweben, wo sich seine kurze Laufbahn unter den Menschen vollzog. Wehe dem, welcher im Vorbeigehen dieser sanften, gedankenvollen Gestalt seinen Fluch sendete. Er würde, wie alle gemeinen Seelen durch seine Gemeinheit selbst und seine Unfähigkeit, das Göttliche zu begreifen, bestraft sein! Er aber von seinem granitnen Piedestal herab wird allen den Weg des Glückes zeigen, welches er gefunden, und in Jahrhunderten wird der Gebildete,

welcher über die Pavilioengracht schreitet, zu sich selbst sagen: Von hier aus ist Gott vielleicht am nächsten geschaut worden.

Möge das Andenken dieser Feier uns Allen ein Trost und eine liebe Unterhaltung bleiben!

Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, von *J. Frohschammer*, Professor der Philosophie in München. München. Ackermann. 1877 (XXIV und 575 S.). 8.

Der Verfasser verhehlt sich in der Vorrede nicht, dass der Titel seines Werkes nicht verfehlen werde, einige Verwunderung und manches Bedenken zu erregen. Was man unter Phantasie als die bekannte Seelenfähigkeit und Thätigkeit sich denke, sei für die Sache, um die es sich handle, allerdings nicht ganz erschöpfend [1]). Da aber für die gemeinte Sache kein entsprechender Ausdruck zu finden sei, so müsse immerhin der Versuch gemacht werden, das Wort (Phantasie) in umfassenderem Sinne als gewöhnlich zu gebrauchen und das in ihm verborgene principielle Wesen zur Geltung zu bringen. Durch die fortschreitende Forschung erhalte das Wort erst allmälig seine wahre Bedeutung, seinen Geist, seinen richtigen Sinn. Alle Verhältnisse drängten gerade jetzt zu einer Untersuchung über Wesen und Bedeutung der Phantasie und ihn habe die begonnene Untersuchung bald erkennen lassen, dass die Phantasie eine weitere Bedeutung habe als die gewöhnlich ihr zugeschriebene, und habe zuletzt zu dem Versuch geführt, dieselbe als das eigentliche Grundprincip alles Bildens und Wirkens in Natur und Geschichte aufzufassen und sie hinwiederum auch als Erkenntniss- und Erklärungsprincip von Allem geltend zu machen. Uebrigens sei die Phantasie hier nur als immanentes und wirkendes Weltprincip aufge-

[1]) Schon dies: „nicht ganz erschöpfend", ist charakteristisch für den Mangel des Verfassers an logischer Schärfe und Klarheit. Seine „objective Phantasie" ist ursprünglich blosse Potenz, inaktiv und in jedem Sinne bewusstlos und doch soll ihr wenig fehlen, um der Wesenheit nach mit der bekannten sogen. Phantasiethätigkeit identisch zu sein.

fasst, nicht als Princip und Macht über oder hinter derselben, also nicht als absolutes Wesen. Die Untersuchung über das Absolute sei hier ausgeschlossen nur darum, weil der Verfasser der Ansicht sei, dass die bisherige Grundlage und Methode für dieselbe sich unzureichend erwiesen habe und erst ein neues Fundament für die Forschung gewonnen oder die Bedingungen dazu vollkommen erfüllt werden müssten [1]).

Halten wir hier für einen Augenblick an und fragen uns: ist mit allen dem denn nun etwas für die Aufstellung der Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses erwiesen, so müssen wir dies entschieden verneinen. Wir kennen die Phantasie als eigenschaftliches Vermögen des menschlichen Geistes und können sie auch dem absoluten, dem göttlichen Geiste nicht absprechen, sobald wir uns von der Existenz desselben überzeugt haben, und werden dann einsehen, dass sie in den göttlichen Schöpfungen, in den Weltprocessen nicht unbetheiligt sein kann. Aber dass die Phantasie eine unbedingte oder bedingte Substanz sei, aus welcher sich eine Welt realer Wesen, geistiger und natürlicher, erklären lasse, ist undenkbar. Was nur eigenschaftlicher Natur ist, kann niemals Substanz und Princip sein. Der Verfasser nennt die Phantasie als Grund der einzelnen Erscheinungen der Welt (S. IX) ein einheitliches und zwar nicht blos reales, sondern auch ideales Princip, also jedenfalls auch ein reales, ohne darthun zu können, wie die Phantasie ein solches zu sein vermag. Die Unsicherheit des Verfassers verräth sich auch darin, dass er (p. XVI) seine „Phantasie" dem Realen gegenüber zum Formprincip herabsetzt. Danach müsste das Reale einen andern Ursprung als aus der Phantasie haben und der Dualismus

---

[1]) Wo hat denn der Verfasser gezeigt, dass er die bisherigen Beweise der bedeutendsten Philosophen auch nur kenne, geschweige ernstlich geprüft habe. Auch seine eigenen müssen ihm also unzulänglich erscheinen, worin er recht haben könnte, ohne dass für die Anderer das Mindeste folgte. Der philosophisch gebildete Theologe Biedermann gab in seinem Werke: Christliche Dogmatik, dessen sonstige Bedeutung hier nicht erörtert werden kann, Beweise für das Dasein Gottes, die bis auf den Punkt vollkommen zutreffend sind, dass er den als geistig erwiesenen überweltlichen Gott doch nicht als persönlich aufgefasst wissen will.

wäre eingestanden, die Phantasie hörte auf, das einheitliche Princip der Weltprocesse zu sein. In der Vorrede hat also der Verfasser seine Aufstellung der Phantasie als Grundprincip der Weltprocesse nicht gerechtfertigt. Wir wollen sehen, ob es ihm in der Einleitung und im Werke selbst besser gelungen ist. Was er in der Vorrede über Kant, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Baader flüchtig vorbringt, ist von keiner Bedeutung und lässt stark bezweifeln, dass er tiefer in die Lehren Kant's, Schelling's und Baader's, besonders des Letzteren, eingedrungen ist. Auch kann man sich darüber verwundern, dass es nach dem Verfasser den Anschein gewinnt, als ob nach ihm seit Baader, Schelling, Hegel und Schopenhauer die deutsche Philosophie stumm, ja todt gewesen sei, bis er gekommen, sie wieder aufzuwecken. Oder dürfte es hier ignorirt werden, dass J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler, Trendelenburg, Lotze, Fechner, Ulrici etc. während des Zeitraums, in welchem das gelehrte und gebildete grössere Publikum sich von der Theilnahme an philosophischen Untersuchungen in ungerechter Missstimmung zurückgezogen hatte, das heilige Feuer der Philosophie kräftig unterhielten und mit nicht wenigen bedeutenden philosophischen Werken das hier zu erlöschen drohende, dort erloschene Interesse für die Philosophie theils zu kräftigen, theils wieder zu erwecken unternahmen? Jene Theilnahmlosigkeit ist indessen seit mehreren Jahren nicht mehr in gleichem Grade vorhanden und von Jahr zu Jahr mehren sich die Zeichen des wiedererwachten verbreiteteren Interesses für philosophische Untersuchungen, nachdem die Geschichte der Philosophie vielfältiger und erfolgreicher als je zuvor bearbeitet worden ist und die empirischen Forscher in den Gebieten des Geistes wie der Natur, je geistreicher sie sind, sich um so zwingender auf philosophische Forschung hingewiesen finden. Die Missachtung der Philosophie war selbstverständlich nie in die Kreise der Philosophen selbst gedrungen und hatte sich nur in solchen Kreisen mehr oder minder festgesetzt, denen eigentlich gar keine Competenz des Urtheils zukam. Die Philosophen mochten über die Vorgänge und Mängel der grossen Philosophen der Neuzeit streiten, ja sie mussten streiten, aber es konnte kei-

nem von ihnen einfallen, wegen der Mängel der philosophischen Systeme die Philosophie selbst preiszugeben oder fallen zu lassen. Mängel hatten auch alle früheren Systeme und wohl noch grössere als die neueren; die gelehrte und gebildete Welt früherer Zeiten hat sich aber nie zu der Dummheit der neueren verstiegen, darum die Philosophie selbst für eitel und nutzlos zu erklären, und die Dummheit des neueren Publikums war um so grösser, je mehr behauptet werden darf, dass die deutsche Philosophie seit Leibniz die grossartigste, glanzvollste und ideenreichste Epoche der gesammten Geschichte der Philosophie ist.

In der Einleitung zu seinem Werke erklärt der Verfasser nach einigen allgemeinen Betrachtungen als seine Absicht, die Phantasie nach allen Beziehungen, nach ihrer vollen Wirksamkeit und Bedeutung in subjectiver und objectiver Wirkensweise, in bewusster und unbewusster Thätigkeit, in Natur und Geschichte zu untersuchen und zu würdigen. Seine Untersuchung zerfällt ihm in drei Theile oder Bücher der Darstellung. Das erste Buch untersucht die Phantasie „in eigentlicher Bedeutung" als besonderes Seelenvermögen, womit der Uebergang zu ihrer allgemeinen „principiellen und objectiven" Bedeutung gewonnen werden soll. Das zweite Buch, welches naturphilosophischer Art ist, betrachtet die objective Gestaltungspotenz in der Natur in ihrem ursprünglichen Zustand, in ihren äusseren Bildungen wie in ihrer Verinnerlichung und allmäligen (!) Erhebung und Befreiung zur seelischen Potenz. Das dritte Buch, welches psychologisch ist, untersucht und stellt dar die Potenzirung dieser unendlichen Gestaltungspotenz zum individuellen persönlichen Geiste in der Menschennatur, „also" die subjectiv-objective Phantasie als menschlichen Geist, aus welchem sich dann erst die eigentlich sogenannte rein subjective, subjectiv-schöpferische Potenz der Phantasie oder Einbildungskraft erhebt.

In einem folgenden Werke soll die Anwendung der gewonnenen Resultate auf die Entstehung und historische Entwickelung der Menschheit versucht werden, von der ursprünglichen Menschwerdung an oder der Genesis der Menschheit

als solcher, die sich über den blossen Naturprocess erhebt und sich demselben gegenüberstellt.

Gelingt es uns, sagt der Verfasser, die Phantasie (in der weitesten Bedeutung) ... als das eigentlich bildende, schaffende Princip zu zeigen, dann haben wir an derselben offenbar zugleich ein umfassendes, allseitiges Princip errungen und nachgewiesen. Aber bis jetzt hat der Verfasser diesen Nachweis nicht geleistet, wenigstens nicht, dass sein hypothetisches immanentes Weltprincip adäquat mit Phantasie bezeichnet werden kann, sondern nur in Aussicht gestellt. Er rühmt zwar Erstaunliches von diesem seinem Princip, dass es nämlich zugleich subjectiv und objectiv, zugleich allgemein und concret, zugleich ideal und real sei, als schaffende Potenz zugleich die Macht der Vielheit und selbst der Heterogeneität, ermöglichend den „schweren Schritt in die Wirklichkeit". Es sei ein Princip des Erkennens und des Seins zugleich, ein Erkenntnissprincip und ein Sachprincip, ein Princip endlich, das auch die wirkenden Ursachen mit den Endursachen verbinde. Weder aus einem blos sinnlichen, noch aus einem blos geistigen Princip lasse sich die Weltbildung und die Welterkenntniss begreifen, dazu reiche nur die Phantasie aus, die ideal und real (geistig und sinnlich) zugleich sei [1]). Uebrigens werde hier die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses als ein der Welt immanentes, nicht als ein ausser oder hinter oder über ihr liegendes, nicht als transscendentes gefasst. Erst auf Grund der Erkenntniss des Weltprocesses aus diesem immanenten Princip nach allen Beziehungen könne allenfalls (!) der Versuch gemacht werden, zu erforschen, ob diese Phantasie als allgemeines immanentes Weltprincip auch als das letzte, unbedingte, allgenügende gelten könne, oder ob über demselben noch (!) ein weiteres, höheres oder (!) absolutes Urprincip anzunehmen sei, um dieses immanente

[1]) Was der Verfasser von Böhme, Baader und Schelling sagt, S. 188, dass sie in Gott Geist und Natur in Unterschiedenheit und Einheit erfasst hätten, das zieht er unberechtigt in sein seiner Herkunft nach ungewisses immanentes Weltprincip herab, ohne zu bedenken, dass ein blosses Formalprincip nicht einmal den Rang eines Abklatsches jener grossen und kühnen Idee Böhme's in Anspruch nehmen kann.

Grundprincip selbst in seinem Grunde, seinem Wesen und Ziele (!) zu begreifen; also ob dieses immanente Weltprincip etwa (!) wieder (!) auf ein transscendentes hinweise[1]). Diese und andere unsicheren schwankenden Wendungen sind überraschend bei einem Philosophen, der in allen seinen früheren philosophischen Schriften entschieden den theistischen Standpunkt vertrat.

Die Beweise für das Dasein Gottes von J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Ulrici, Lotze etc. scheint er gar nicht geprüft zu haben, wenigstens hat er sie nicht widerlegt. Die Aeusserung des Verfassers (S. 18), die seinen neuen Standpunkt rechtfertigen soll, lautet: „Die Welt und ihre Erscheinung im Grossen und im Einzelnen ist zu wenig erkannt, zu dunkel und zweifelhaft, als dass sie eine feste Grundlage für Erforschung eines ihr transscendenten und absoluten Urgrundes und Urhebers bilden könnte[2]) Die ontologische (dem subjektiven Denken angehörige) und die moralische Grundlage aber sind zu subjectiv und in der historischen Erscheinung zu unsicher, auch zu einseitig geistig, als dass sie ein sicheres zuverlässiges Fundament einer Beweisführung für Dasein und Beschaffenheit eines absoluten, göttlichen Wesens bieten könnten. Die Phantasie aber als allgemein waltendes, objectiv wirksames und zugleich subjectiv erkennbares Princip möchte zu diesem Versuch wohl leistungsfähiger sein — wenn je ein solcher gelingen soll." Hiernach könnten wir nicht eher über Existenz oder Nichtexistenz Gottes, des Absoluten, wissenschaftlich entscheiden, als bis die Gesammtheit

[1]) Von den andern Unklarheiten dieses Passus abgesehen, muss man schon darüber erstaunen, dass der Verfasser es auch nur für möglich hinstellt, sein Formalprincip, das nicht einmal ein Stäubchen, geschweige die Gesammtheit des Realen hervorbringt, könne vielleicht doch zuletzt als das Absolute sich herausstellen.

[2]) Fast möchte man annehmen, Schopenhauer habe dem Verfasser ungebührlich imponirt und er habe sich zwar nicht von ihm fortreissen, aber doch in eine Sackgasse hineindrängen lassen, von deren Verfolgung er sich das Erreichen eines Berggipfels versprach von allumfassender, wundervoller Aussicht, indess er nur in ein Labyrinth von engen Gässchen gerieth, in deren lichtarmen Windungen ihm selber nicht recht wohl geworden scheint.

des Weltalls bis ins Einzelnste nach Sein und Geschehen gründlichst erforscht wäre, d. h. wir könnten, da diese Erforschung räumlich und zeitlich unvollendbar ist, nie zu jener wissenschaftlichen Entscheidung gelangen. Daran ändert auch das Zwischenschieben der Phantasie, auch wenn wir sie im Sinne des Verfassers als Weltprincip wollten gelten lassen, nichts. Nicht einmal sie würden wir vollkommen zu erkennen vermögen, da wir die Kenntniss ihrer Erscheinungs- und Wirkensweisen nie erschöpfend zu erlangen vermögen würden, also auch ein Rückschluss auf das Absolute, wollte er consequent sein, dem eigenen Einwand des Verfassers begegnen müsste. Wollte er aber willkürlich sich über diesen Einwand hinwegsetzen, so würde er doch nicht weiter kommen, als der dann als bedingt erkannten Phantasie die absolute Phantasie vorauszusetzen oder von der bedingten auf die unbedingte zurückzuschliessen, und Gott ginge ihm völlig in der absoluten Phantasie auf. Damit wäre er aber auch am Ende seines Lateins angelangt und wenn nicht er selbst, so würde doch die gesammte philosophische Welt uno ore erklären, dass die Phantasie als Grundprincip der Weltprocesse selber nur eine Phantasie ist, beruhend auf der Verwechselung eines Geistes- und Seelenvermögens mit einem substantiellen Wesen [1]). Wenn der Verfasser es auch nicht sagt, so ist es doch offenbar, dass die Phantasie als Weltprincip an die Stelle der Weltseele gesetzt erscheint, ein Eigenschaftliches an die Stelle eines Substantiellen. Das ist jedenfalls keine Verbesserung, sondern eine Verschlechterung. Es bleibt dabei halb unentschieden, ob diese Weltseele, als Phantasie aufgefasst

---

[1]) Der Verfasser weiss sehr wohl, dass Fühlen ein fühlendes, Vorstellen ein vorstellendes, Wollen ein wollendes Wesen voraussetzt. Von dem Phantasiren (im besten Sinne des Wortes) weiss er dasselbe. Wie kommt er nun dazu, ein substantielles Wesen, denn auch als blosses Formalprincip müsste sie als aus sich wirkend substantiell sein, aus der Phantasie zu machen? Wäre aber ein an sich bewusstloses Bildungsprincip gemeint, so könnte es nicht adäquat Phantasie genannt werden und wir müssten auch so nach seiner Möglichkeit und Herkunft fragen. Ist dieses Bildungsprincip an sich bewusstlos, wodurch unterscheidet es sich dann von dem Princip des (monistischen) Naturalismus?

und bezeichnet, das Absolute selbst ist, wie bei den Pantheisten, oder ob es ein bedingtes Wesen ist, über das zum Absoluten hinausgeschritten werden kann, soll und muss. So etwas kann nur vorkommen, wo es an der rechten philosophischen Methode fehlt, und kann weder den Theisten noch den Pantheisten befriedigen. Sehen wir indessen zu, ob sich unsere Auffassung in der Betrachtung der drei Bücher des Werkes bestätigt. Das erste Buch untersucht „die Phantasie als subjectives Seelenvermögen, ihre Bethätigung besonders in der menschlichen Erkenntniss und ihren principiellen und objectiven Charakter". Dieses Buch umfasst zehn Kapitel: 1. Allgemeines Wesen und Bethätigung der subjectiven Phantasie. 2. Die Phantasie und die Wahrheit. 3. Die Phantasie und die Erkenntnissthätigkeit. 4. Die Phantasie im Verhältniss zu Gemüth und Willen. 5. Die Phantasie als Potenz der Symbolisirung und Verklärung (Idealisirung). 6. Der principielle Charakter der (subjectiven) Phantasie. 7. Der ursprüngliche, principielle Charakter des Organisationsprincips als objective Phantasie in der Natur. 8. Der Dualismus von Stoff (Kraft) und Formprincip. 9. Realismus und Idealismus, Generation und geistige Thätigkeit durch objective und subjective Phantasie. 10. Kritische Ueberschau der Grundprincipien verschiedener Philosophen.

Es liess sich erwarten, dass der geistreiche Verfasser über das Verhältniss der subjectiven Phantasie zur Erkenntnissthätigkeit, zum Gemüth und Willen Treffliches vortragen werde. Daran fehlt es denn auch nicht. Ist es ihm nun aber auch gelungen, die Phantasie als ursprüngliches, principielles Organisationsprincip der Natur (und des Geistes) zu erweisen? Wohl erweist der Verfasser, dass Phantasiethätigkeit bei der Erzeugung der Naturgestalten und ebenso des menschlichen Geistes mitwirkend gewesen sein müsse, aber er erweist nicht, dass die Phantasie ein substantielles Princip (und nicht blos ein eigenschaftliches Vermögen eines substantiellen Princips) sei. Der (subjectiven) Phantasiethätigkeit, behauptet der Verfasser S. 177, gleiche die Wirksamkeit des Princips der Organisation und (wegen dieses Gleichens) könnten wir sie immerhin (!) als objective Phantasie in der

Natur bezeichnen. Wenn die Gestaltungen der Natur Phantasiethätigkeit des gestaltenden Princips verrathen, ja bezeugen, wenn sie also nicht einem phantasielosen Princip entsprungen sein können, so ist wohl die Objectivität der Phantasiethätigkeit erwiesen, aber darum noch nicht die Substantialität der Phantasie, d. h. die Phantasie ist darum noch nicht ein substantielles Princip. Sie gehört dann einem substantiellen Princip an, weil sie unter allen Umständen eigenschaftlich ist und bleibt und niemals zu einem Substantiellen zu werden vermag.

Nun wagt aber der Verfasser doch nicht, die Phantasie ebenso als Realprincip wie als Formalprincip geltend zu machen. Sie ist ihm (S. 184) blosses Formalprincip und wird von ihm dem Stoffe mit seinen chemischen und physikalischen Kräften gegenübergestellt, um dessen Herkunft er zunächst (bis zur Untersuchung über das etwaige Absolute) sich nicht bekümmern will [1]). Durch seine Annahme (auf gut Glück in Wurf gebrachte Hypothese) will er in Bezug auf das Grundwesen oder die eigentliche Wurzel des Daseins (von dem die Stoffe und Kräfte der Natur, wenn es erst erwiesen, herrühren möchten) nichts entscheiden. Ein solches Verfahren kann wissenschaftlich unmöglich zu einem befriedigenden Ergebniss führen. Es bleibt in einem eingestandenen Dualismus des Formalprincips und des Realprincips stecken und kann nicht umhin, auf das Absolute zu vertrösten, welches nach ihm noch gar nicht erwiesen sein soll und von ihm *vielleicht einmal zu erweisen versucht* werden wird! So kann nun der Verfasser zwar eine Mitbetheiligung der Phantasie an den Weltprocessen nachweisen und darin besteht das relativ Verdienstliche seines Werkes, aber dass durch diese Nachweisungen eine gründliche Versöhnung des Realismus und Idealismus wirklich bis auf den Grund gewonnen würde, ist schon darum unmöglich, weil er aus der Phantasie als formales

[1]) Möglicherweise würde diese Untersuchung ad graecas calendas verschoben. Wie weit ist der Verfasser nun noch von jenem Amerikaner entfernt, der drucken liess, dass er sich zwar von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt habe, die Forschung über das Dasein oder Nichtdasein Gottes aber sich für das jenseitige Leben vorbehalten habe?

Weltprincip den Ursprung des Realen nicht zu erklären vermag.

Im X. Abschnitt wird nun eine „kritische Ueberschau der Grundprincipien verschiedener Philosophen" eingeschoben, wovon man nicht sieht, wie sie hierher gehört und wobei über die beliebte Auswahl nicht Rechenschaft gegeben wird. Es wird kurz von den jonischen Philosophen, von Sokrates, Platon, Aristoteles, den Stoïkern und Neuplatonikern gehandelt, aus dem früheren Mittelalter J. Scotus Erigena hervorgehoben, die spätern grossen Mittelalterlichen und die Brücke zur Neuzeit, Nikolaus Cusanus, ganz übergangen und von den neueren Philosophen nur Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Hartmann gewürdigt. Bei Leibniz ist auffallend, dass von den Monaden gesagt wird, sie schienen als ungewordene (nichtgeschaffene, also dem Sein nach absolute) Wesen gefasst zu sein. Wenn Jordano Bruno als Vorgänger angedeutet wird, so hätte nicht übergangen werden sollen, dass derselbe aus dem grossen Nikolaus Cusanus geschöpft hatte, freilich nicht Monaden als absolute Wesen, im Sinne Herbarts. Die Behauptung, dass Kant die selbstständige schaffende Natur der Vernunft geltend gemacht habe, gibt kein Licht über den eigentlichen Sinn seines Idealismus. Fichte wird mit jeder Kritik seines Idealismus verschont. Schelling's Philosophie wird nur bis zur Gestaltung seiner absoluten Identitätslehre begleitet, deren Auffassung des Urprincips des Weltprocesses, vom Absoluten abgesehen, der seinigen verwandt sei. Von der letzten, dem Princip nach bedeutendsten Gestalt der Schelling'schen Philosophie ist mit keiner Silbe die Rede. Ebensowenig von Baader, obgleich derselbe an Tiefsinn und Wahrheitsgehalt bezüglich der obersten Principien nicht bloss Schopenhauer und Hartmann, sondern auch Schelling, der immer noch bedeutend höher als Schopenhauer und Hartmann steht, überragt. Und diese Willkür und Ungerechtigkeit wird geübt, obgleich der Verfasser mehrfach seinen Theismus, den er nur nicht in die Untersuchung ziehen will, bei gelegentlich unbestimmteren, ja schwankenden Redensarten unwissenschaftlich durchschimmern lässt. Ueber Hegel sagt er mehreres Zutreffende; wenn

er aber dessen Kategorien, wie den Platonischen Ideen, „die nichts wirken können", als bewegender Potenz die Phantasie im objectiven wie subjectiven Sinne entgegenstellt, so ist zu erinnern, dass er die Phantasie, die nur eigenschaftlich ist und sein kann, nicht als selbstständiges und selbstthätiges Princip zu erweisen vermocht hat. Widerlegt er nun Schopenhauer und Hartmann, so vollzieht er dies wesentlich mit Gründen, die er zwar nicht aus Baader geschöpft zu haben braucht, die demselben aber (wenn auch nicht ausschliessend) auf's Eigentlichste angehören und die bei keinem andern namhaften Denker festere Gestalt gewonnen haben. Dabei fällt der Verfasser aus der Rolle, die er in diesem Werke sich angewiesen, heraus, indem er mit Gründen gegen Schopenhauer und Hartmann vorgeht, welche ganz und durchaus theistisch sind, ein Vorgehen, welches nicht im Einklang steht mit der behaupteten Nothwendigkeit der allseitigen Erkenntniss der Weltprocesse, ehe etwa mit Erfolg an die Beweise für das Dasein Gottes herangegangen werden könne.

Im zweiten Buch: „Die objective Phantasie und ihre Entwickelung zur subjectiven (Seele) im Naturprocess" baut der Verfasser nun getrost weiter auf der unerwiesenen Annahme, dass er berechtigt sei, eine objective Phantasie zu behaupten, die als Formalprincip zugleich Realprincip sei, ohne dass sie darum das schaffende Princip der physischen und geistigen Wesen sei, woraus dann eine Verwirrung entspringen muss, die sich durch das ganze Werk hinzieht. Einmal die Phantasie als objective, realwirkende (und doch nicht schaffende) Potenz angenommen, soll sich nach dem Verfasser aus ihrer Bethätigung in einer Reihenfolge von Bildungen die subjective Phantasie herausgebildet haben, ohne dass man erfährt, wie denn die objective bewusstlose Phantasie zur bewussten sich gesteigert haben kann, ähnlich wie der Materialismus nicht zu erklären vermag, wie aus materiellen Processen Empfindung, Bewusstsein, Geist entstehen kann.

Was soll man nun dazu sagen, wenn uns der Verfasser bekennt, den Urzustand seiner angenommenen objectiven, bewusstlosen Phantasie nicht angeben zu können. In irgend

einem Zustand müsse sie nach den geologischen etc. Forschungen (!) einmal gewesen sein. Ihr Urzustand müsse als ein noch unbestimmter und unentwickelter, noch nicht zur Concretheit gegliederter angenommen werden, ganz unabhängig davon, ob sie der metaphysischen Forschung, die hier nicht verfolgt werde, sondern vorbehalten bleibe, sich als ewig (und absolut) oder als geschaffen (und bedingt) herausstellen würde. Aber soll denn die Untersuchung über die angebliche Weltphantasie nicht eine philosophische sein und wie kann sie dies sein, wenn sie nicht metaphysich ist, wenn sie sich der metaphysischen Untersuchung entschlagen will? Soll sie aber empirisch sein, mit welchem Rechte macht sie dann Anspruch darauf, philosophisch zu sein? So lange es unentschieden und also ungewiss bleibt, ob sie, wollte man dieselbe im paradoxen Sinne des Verfassers versuchsweise für einen Augenblick einräumen, ewig und unbedingt oder nicht ewig, zeitlich und bedingt ist, kann von einem Urzustand derselben gar nicht gesprochen werden, weil ein solcher ihre Endlichkeit und Bedingtheit schon voraussetzen würde, da nur das Bedingte einen Anfang, einen (veränderlichen) Urzustand haben könnte, nicht aber das Unbedingte und Ewige.

Die Berufung auf die Analogie der Kant'schen Naturgeschichte des Himmels ist dabei ganz unzutreffend. Denn Kant lässt den Ursprung der Materie nichts weniger als unbestimmt, sondern erklärt die Materie ganz bestimmt als geschaffen. Ganz richtig sagt hierüber Dr. Konrad Dieterich in seiner sehr bemerkenswerthen Schrift: Kant und Newton (S. 20): „Weil (nach Kant) das gesetzliche Wechselspiel der Atome eine harmonische Verfassung des Universums zu Stande bringt, müssen die Atome beherrscht sein von einer inneren Tendenz nach möglichst vollkommener Organisation, die in ihrem gemeinsamen Ursprung aus dem Wesen der Gottheit ihre befriedigendste Erklärung findet. Weil die mechanische Entwickelung der Natur vernünftige Produkte erzeugt, muss sie von einem in grossem Stile gedachten Schöpfungsplan innerlich beseelt sein." Kant selbst sagt: „Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze ge-

bunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muss sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann"[1]).

Auch bleibt Kant keineswegs bei der Bildung unseres Sonnensystems aus einem Nebelfleck stehen, sondern er nimmt wenigstens als wahrscheinlich an, dass sich ähnlich wie unser Sonnensystem das organisirte Fixsternsystem, vielleicht das ganze Universum gebildet habe. Schwankt er auch anfänglich über Anfangslosigkeit oder Anfänglichkeit der (jedenfalls geschaffenen) Weltmaterie, so nimmt er doch eine erste Bewegung der Atome im Weltraume seit 1785 an und sieht sich zu der Annahme eines Urzustandes, einer Dissociation der Atome im unermesslichen Weltraume hingeführt[2]).

Nur beiläufig sei bemerkt, dass der Verfasser mit Unrecht den Dualismus von Stoff und Kraft mit fortschleppt, da doch von Ulrici, Lotze, Wiessner und Anderen erwiesen ist, dass Kräfte nicht Todtem (fingirten Materien) anhängen können, und dass folglich was man Materie, Materielles nennt, nichts Anderes als Wirkung, Erscheinung der Kräfte sein kann. Wenn man die Gedankenreihen des Verfassers über seine Weltphantasie als Urwesen der Totalität der individualisirten Weltwesen (darum noch nicht bestimmt als das Absolute) weiterhin näher in's Auge fasst, so drängt sich der Gedanke auf, dass demselben die Idee einer Weltseele (zwischen Gott und der auseinandergefalteten Welt) vorschwebte und dass er eben diese als Weltphantasie ansprechen und bezeichnen zu dürfen glaubte. Gewiss würde einer Weltseele, falls sie anzunehmen sein sollte, Phantasie zugesprochen werden müssen:

[1]) J. Kants S. Werke von Hartenstein (1867) I. 217. Vergl. 218. 302. 303. 314. 341. 345.

[2]) Kant und Newton von Dr. Konrad Dieterich. S. 21.

es würde sich nur fragen, ob ihre totale Wesenheit damit erschöpfend bezeichnet wäre. Soll nun aber Phantasie ihr Wesen nur als Potenz ausdrücken, so weiss man nicht, wie sie zur Actualität in Gestaltung der Weltwesen befähigt sein soll, wenn sie nicht von Anfang an schon actuell war. Abgesehen davon, ob einer Weltseele nicht noch andere Vermögen als Phantasie zuzusprechen wären, so müsste sie doch kein blosses Formalprincip, sondern sie müsste zugleich Realprincip sein. Sie müsste die Totalität der Weltwesen bedingen und als secundäre und Mittelursache hervorbringen. Eine Weltseele oder Weltphantasie aber, die das Reale der Welt nur vorfände (vielleicht von Gott geschaffen, wobei sie vielleicht sogar mitgeschaffen worden wäre) und formte, könnte unmöglich als Mittelglied zwischen Gott und Welt geeignet gefunden werden. Soll nun die Weltphantasie eingeschoben werden, weil (S. 234) ein direkter göttlicher Schöpfungsakt, der ictu et actu alles auf einmal fertig in's Dasein gerufen hätte, mit der Unvollkommenheit der Welt und dem schweren, oft so abenteuerlich oder geradezu grauenvollen Entwickelungsgang derselben nicht vereinbar sei, so sieht man nicht, wie ein solches Einschieben die mindeste Erklärung des Welträthsels gewähren soll, da die Weltphantasie ihrem Ursprung nach selber nicht erklärt ist, und eben so wenig, woher denn das Reale der Welt seinen Ursprung genommen haben soll. Lag das Schlechte schon in dem von der Weltphantasie vorgefundenen Realen, woher kam es dann, etwa aus der absoluten Natur des Realen oder aus dem schaffenden Gott? Lag das Uebel, das Schlechte, Verderbliche nicht im Realen, soll dann die Weltphantasie dasselbe so schlecht geformt haben, dass eine Welt von so vielem Grauenvollen daraus entsprang; woher kam es, dass die Weltphantasie nicht besser, leidenloser, edler, beglückender formen konnte?

Der Verfasser meint nun Alles erklären zu können, wenn man mit ihm eine der Welt selbst immanente allgemeine Schaffenspotenz annehmen wolle, die sich in schwerem Ringen selbst zu gewinnen und zur Individualität und zur Vollkommenheit bis zum menschlichen Geiste auszugestalten habe. Als ob hiermit der Ursprung des Realen, welches diese Froh-

schammer'sche Schaffenspotenz (die Phantasie) nicht schafft, sondern vorfindet, so wie die Herkunft dieser Schaffenspotenz selbst erklärt wäre und die Frage nicht wiederkehrte, was (welche Macht) denn der Schaffenspotenz die Nothwendigkeit auferlege, in schwerem Ringen (mit unerklärten enormen Hemmungen) sich zur Vollkommenheit auszugestalten. Diese ganze schwache Theorie ist nur dem Hegelianismus nachgebildet, indem nur das Absolute Hegel's aus dem Spiele gelassen ist, damit aber tief unter die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie herabsinkt.

Da nun die Grundlagen des Verfassers ungenügend sind, so wäre es eine recht leidige Aufgabe, ihm durch den ganzen Bereich seiner Ausführungen Schritt für Schritt zu folgen. Wir überlassen dies Anderen und begnügen uns zu sagen, dass, da kein fester Grund gelegt ist, das Abgeleitete keine Befriedigung gewähren kann und auch das Beste, was er gegen den Materialismus, Darwinismus etc. vorbringt, in den Hauptsachen keine durchschlagende Wirkung zu üben vermag. Es fehlt darin nicht an Reichthum geistreicher Gedanken, aber gleichwie gesicherte Principiengrundlage vermisst wird, so ist auch ein festes Gefüge logischer Consequenzen nicht durchaus anzutreffen. Es ist zu besorgen, dass dieses Werk der Philosophie nur nachtheilig statt förderlich sein werde. Schon wird es von Unberufenen als epochemachend ausposaunt, während es bezüglich der Principien ein unklarer, schwächlicher Versuch ist, der nicht mit Unrecht eine Caricatur Schelling's (des früheren) und Hegel's genannt werden könnte. Solcher verworrenen und mehr oder minder geistreich spielenden Versuche haben wir schon in Hülle und Fülle. Wessen wir bedürfen, ist vor Allem eine gediegene Grundlage der Erkenntnisslehre und Metaphysik, welche nicht leicht geleistet werden wird, wenn man gleich dem Verfasser die bedeutenden Vorarbeiten (die zum Theil noch mehr als dies sind) Baader's Weisse's, Fichte's, Ulrici's, Trendelenburg's, H. Ritter's und Anderer vernachlässigt.

Prof. Franz Hoffmann.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie von Dr. *M. Joël,* Rabbiner. Bd. I. II. Breslau, H. Skutsch, 1876. (I. Bd. 100, 48, 105, 83. II. Bd. 83, XI u. 76, II u. 74, 54 S.) 8°.

Dr. Joël hat in vorliegender Sammlung seine Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in ein stattliches Ganze vereinigt, welches der Beachtung der wissenschaftlichen Welt umsomehr zu empfehlen ist, als einige darunter bisher schwer, theilweise gar nicht mehr zugänglich und darum viel zu wenig bekannt waren. Der erste Band enthält die seit Jahren vergriffenen, höchst werthvollen beiden Arbeiten über Moses Maimonides (die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon — Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides), die nicht minder wichtige über Gersonides (Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph), sowie einen Anhang, welcher einen Aufsatz über Ibn-Gebirols Bedeutung für die Geschichte der Philosophie nach dessen fons vitae, sowie einige geschichtliche Bemerkungen zum Systeme des Philo von Alexandria bietet. Im zweiten Band macht die Abhandlung „Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluss dargestellt" den Anfang, darauf folgen die beiden ausgezeichneten Studien über Spinoza (Spinoza's theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft — Zur Genesis der Lehre Spinoza's), welche ihrer Zeit von mir eingehender in den Philos. Monatsheften besprochen worden sind, und daran endlich schliessen sich einige kleinere Stücke, von denen zwei Vorträge über Philo besonders hervorgehoben zu werden verdienen. Joël's Arbeiten auf dem so wenig bekannten und so schwer zugänglichen Felde der jüdischen Religionsphilosophie reihen sich würdig dem Munk'schen Werke an, das sie durch sachkundige und mit grossem Scharfblick geführte Untersuchungen wesentlich ergänzen. C. Schaarschmidt.

John Toland und und der Monismus der Gegenwart, von *Gerhard Berthold.* Heidelberg, C. Winter, 1876. (VII u. 98 Seiten).

Der Verfasser, anknüpfend an Hettner's und Lange's Hinweisungen auf John Toland, widmet diesem als deistischen

Schriftsteller bekannten Irländer die vorliegende Monographie, um zu zeigen, dass derselbe auch als Naturphilosoph Beachtung verdiene, insofern er dem (materialistischen) Monismus der Gegenwart bahnbrechend vorangegangen sei. Ausser biographischen Notizen, welche im Wesentlichen eine apologetische Tendenz verfolgen, handelt der Verfasser in einem besonderen Abschnitt über die Bedeutung John Toland's als Naturphilosophen und gibt dann dessen allerdings sehr interessante Abhandlung „Bewegung als eine wesentliche Eigenschaft der Materie" in einer geschickten Uebersetzung wieder, welcher im letzten Abschnitt zahlreiche Anmerkungen folgen. Berthold's Arbeit kann als ein schätzbarer Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der modernen Philosophie und Naturwissenschaft bezeichnet werden.

C. S.

Die metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie, dargestellt und kritisch untersucht. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde bei der philos. Facultät zu Erlangen, einger. v. *Gerh. Schneider*. Erlangen, 8°. 1876. (58 S.)

Nach einigen Sätzen über „die Entstehung der Aufgabe", die Herbart durch seine metaphysische Grundlegung der Psychologie zu lösen sucht, behandelt der Verfasser Herbart's Ontologie und Eidololologie in der Art, dass er in jedem Abschnitt erst in möglichst wörtlichem Anschluss an Herbart dessen Gedankengang kurz darstellt und dann darauf jedesmal die Kritik folgen lässt. Das Resultat der letztern ist durchaus verwerfend; hie und da freilich, weil Herbart's Meinung missverstanden oder Wesentliches nicht genug als solches hervorgehoben wurde. — Gleich die Herbart'sche Absolutheit des Realen leitet der Verfasser mit Unrecht ab von einer Verwechselung zwischen Absolutheit und Wirklichkeit. In der That hat Herbart den Beweis geliefert, dass man nur Absolutes wirklich, d. h. ohne Gefahr der Wiederaufhebung des Gedankens, als seiend denken könne. Dagegen scheint der Verfasser an dem den Realen zugesprochenen

Prädicate der Einfachheit keinen Anstoss zu nehmen, obgleich hierin derjenige fundamentale Irrthum zu suchen ist, dessen Erkenntniss Herbart zu der Ueberzeugung hätte führen müssen, dass Realität im vollsten Sinne nicht den vielen Einzelnen, sondern nur der sie alle befassenden und „hegenden" Substanz zukommen könne. Beim Problem der Inhärenz soll Herbart die „realen" Merkmale durch Relationen begründen wollen. Herbart kennt keine realen Merkmale. Der andere Einwurf, der einfache Schein (eines Merkmals) verlange ein einfaches Sein, beruht auf Missverständniss des Satzes: „So viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein". Dass das „wirkliche Geschehen" die abgewiesenen Relationen wieder einführt, ist zuzugeben. Dagegen ist des Verfassers Vorstellung von den Herbart'schen „zufälligen Ansichten" durchaus unzutreffend. Sie sind keine Zerlegungen des Realen. In dem Abschnitte über die Eidolologie wird mit Recht die grosse Selbstständigkeit der Vorstellungen gerügt, wenn auch die Begründung klarer sein könnte. Dagegen beruht der Nachweis, dass nach Herbart eigentlich die Seele die Substanz der Dinge sein müsste, auf einer sehr wenig Herbart'schen Verwechselung von dem, was den Erscheinungen zu Grunde liegt, und dem, was sie (zunächst) verursacht. Mit dem Verfasser glaubt Recensent, dass es Herbart nicht vermocht hat, die Kluft zwischen den sich drängenden Vorstellungen und dem Ich auszufüllen.

Dr. Theod. Lipps.

Encyclopädie der theoretischen Philosophie von *Jos. Beck*. 5. Aufl. in neuer Bearbeitung. Stuttgart, J. B. Metzler. 1877. 8° (XIV. u. 280 S.)

Seit einem Menschenalter hat das vorliegende, für Anfänger in der Philosophie bestimmte Compendium fünf Auflagen erlebt, welche allmälig eine durchgängige Umarbeitung desselben herbeigeführt haben, ohne dass damit eine wesentliche Umgestaltung in den Grundansichten und der Darstellungsart verbunden gewesen wäre. Nach einer kurzen Einleitung handelt der Verfasser in den drei Capiteln der ersten

Abtheilung von der Aufgabe, der Methode und der Gliederung der Philosophie, welche er als Vernunftwissenschaft oder als Wissenschaft der letzten Gründe und deren Zusammenhängen fasst, geht im zweiten Theile zur Lehre von dem Wesen und den Grundbestimmungen des Erkennens, die von ihm Idealphilosophie genannt wird, über und schliesst im dritten Theile mit der „Realphilosophie", welche die Lehre von der Seele, der Welt und Gott umfasst. In der Erkenntnisslehre wird die Erfahrung als unmittelbare Erkenntniss von der vermittelten oder begrifflichen Erkenntniss unterschieden, und beiden die Erkenntniss aus der Idee oder die ideale Erkenntniss gegenübergestellt. Beck folgt, um die Realität des Erkennens zu begründen, der Trendelenburg'schen Hypothese, wonach Denken und Sein eine und dieselbe Grundthätigkeit, die Bewegung haben, nimmt demgemäss neben der Idealität von Raum und Zeit zugleich deren empirische Realität an und rechtfertigt die objective Geltung der Kategorien, unter denen er die Zweckursache besonders geltend macht. Das letzte Capitel des zweiten Abschnittes gibt unter dem Titel „Verschiedenheit philosophischer Systeme nach der Verschiedenheit der Erkenntnissprincipien" eine Uebersicht und Kritik der verschiedenen möglichen philosophischen Weltanschauungen unter den Rubriken des Sensualismus, Idealismus und Realismus, wobei die wichtigsten der geschichtlich aufgetretenen Systeme, besonders die von Kant und Hegel, in Betracht gezogen werden. Im letzten Theile wird zuerst die rationale Psychologie abgehandelt, bei welcher Gelegenheit vor Allem die Probleme der Substantialität und Einheit, der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele erwogen werden; in der Kosmologie und Naturphilosophie kommt der Gegensatz der mechanischen und organischen Weltansicht mit Hinzuziehung der Descendenztheorie zur Verhandlung; im letzten Capitel endlich, der rationalen Theologie oder Religionsphilosophie, tritt nach Betrachtung des natürlichen Gottesbewusstseins besonders die Lehre von den Beweisen des Daseins Gottes in den Vordergrund, denen sich die Erwägung der göttlichen Eigenschaften und des Verhältnisses von Gott und Welt zu einander anschliessen. Betrachtungen über Optimismus und Pessimismus, sowie über die

dem Theismus entgegenstehenden Ansichten des Dualismus und Pantheismus oder Kosmotheismus machen den Schluss des Werkes, welches wegen seiner im Ganzen und Grossen gesunden Anschauungen zur Einführung in die Philosophie wohl empfohlen werden darf.

C. S.

Der Kampf um's Dasein am Himmel. Versuch einer Philosophie der Astronomie von Dr. *Karl Freiherr Du Prel.* Zweite umgestaltete und vermehrte Auflage. Berlin, Denicke's Verlag (G. Reinke) 1876. 8o.

Das Buch enthält einen Versuch, die Evolutionstheorie auf die Astronomie zu übertragen, welches so geschieht, dass der Verfasser an die Stelle der Darwin'schen „natürlichen Auswahl" die „indirecte" Auswahl setzt, mittels deren es durch reinen Mechanismus zur Bildung „zweckmässiger" Weltsysteme kommen soll. So sehr nun auch der Verfasser sich mit den neuesten Resultaten, Theorien und Hypothesen der Astronomie vertraut zeigt, und so sehr er auch den Leser durch anregende, lichtvolle Darstellung zu fesseln weiss, so wenig ist es ihm doch gelungen, grade den Hauptpunkt, nämlich den Fortschritt des Zweckmässigen in der Welt beim blinden Walten des blossen Mechanismus irgendwie klar zu machen. In der That hat er damit ein Unmögliches unternommen. Denn entweder gibt es einen Fortschritt in der Welt oder keinen. Gibt es einen Fortschritt, d. h. werden in der Welt Zwecke, sei es durch Evolution, sei es auf irgend eine andere Art, erfüllt, so reicht das Gesetz des Mechanismus zum Verständniss einer solchen Welt nicht aus; oder die blinde Nothwendigkeit regiert allein, dann darf von Zweckmässigkeit in der Welt auch nicht länger die Rede sein. Vom Standpunkt des einfachen Mechanismus aus ist die Bildung von Weltkörpern eben kein Fortschritt und kann von zweckmässigen Bewegungen u. s. w. nicht geredet werden, ohne dass man sich dabei einer unlogischen Erschleichung schuldig macht. Ein anderer schwacher Punkt des Du Prel-

schen Werkes ist die Behauptung des Verfassers, dass nach Vollzug einer völligen Entropie neue Weltbildungen in Aussicht ständen. Wie sind doch Neubildungen denkbar, nachdem eine völlige Ausgleichung aller Wärmeverhältnisse stattgefunden hat und damit jede Bewegung im Universum zur Unmöglichkeit geworden ist? Dass ein solcher Endzustand in der als ewig angesehenen Materie noch bis heute nicht eingetreten ist, bildet gegen das mechanistische System gerade ein Hauptargument, dessen Schwere Frh. Du Prel nicht erwogen zu haben scheint. Sieht sich derselbe endlich gezwungen, um zu erklären, wie eine chaotische Masse von selbst und aus eigenem Impuls einen Zustand des Gleichgewichts und der geringsten Reibung erstrebe, der Materie „Empfindungsfähigkeit" beizulegen, ohne welche die gegenseitige Accommodation und die zweckmässigen Combinationen der Substanzen nicht denkbar seien, so hat er damit selbst das Eingeständniss geliefert, dass der Mechanismus zur Erklärung der Naturerscheinungen nicht ausreicht, und ist thatsächlich ins Lager der Spiritualisten übergegangen, denen es nicht schwer sein wird, nachdem er einmal jene Zöllner'sche Hypothese von der Empfindsamkeit der Materie adoptirt, ihn ihre Strasse noch weiter zu führen. Die von Newton gegründete wissenschaftliche Astronomie aber bedarf weder empfindlicher Materie, noch behauptet sie die Alleinherrschaft des Mechanismus.

C. S.

De tribus impostoribus. Anno MDIIC. Zweite mit einem Vorwort versehene Auflage von *Emil Weller*. Heilbronn, Gebr. Henninger. 1876. 8°. (IX u. 39 S.)

Diese zweite Weller'sche Ausgabe des vielbesprochenen Tractats de tribus impostoribus zeichnet sich vor der ersten vom Jahre 1846 durch eine gefälligere Ausstattung und ein erweitertes Vorwort aus, in welchem der Herausgeber litterarische Notizen über das zuerst durch einen Druck mit der Jahreszahl 1598 bekannt gewordene, aber wie es scheint theils nicht vollständige, theils aus verschiedenen Stücken zu-

sammengesetzte Werkchen beibringt. Zur chronologischen Feststellung und um dem Verfasser desselben überhaupt näher zu kommen, kann vielleicht die pag. 20 der vorliegenden Ausgabe enthaltene Angabe über die Veden dienen, denn dass der Druck wirklich aus dem 16. Jahrhundert stamme, wie Weller annimmt, und die Abfassung demgemäss spätestens in eben diese Zeit falle, scheint nichts weniger als sicher.

C. S.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Werke. Zeitschriften.** Schopenhauer's, A., sämmtliche Werke. Herausgegeben von J. Frauenstädt. 2. Aufl. 6 Bde. gr. 8. Leipzig, Brockhaus n. 48 M., geb. n. 57 M.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Lange, F. A., Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2. Buch. 3. Aufl. gr. 8. Iserlohn, Bädeker n. 12 M. [S. ob. Bd. XII. S. 379.] — Carbonel, essai de philosophie classique. Paris (XVI. 831 p. 8.) 7 Frcs. — Plato über die Frömmigkeit. Gespräch zwischen Euthyphro und Sokrates. Uebersetzt von H. R. Mecklenburg. 32. Berlin, H. R. Mecklenburg. n. 25 Pf. — Plato, des Sokrates und Krito Gespräch „über die sittliche Nothwendigkeit". Uebersetzt von H. R. Mecklenburg. 32. Berlin, H. R. Mecklenburg. n. 25 Pf. — Bibliothek, philosophische, herausgegeben von J. H. von Kirchmann. Hft. 234 u. 235. 8. Leipzig, Koschny. à n. 50 Pf. Inhalt: Die Erläuterungen zu den Kategorien und den Hermeneutiken des Aristoteles, v. J. H. v. Kirchmann. [S. ob. Bd. XII. S. 425.] — Biese, R., die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Kant's in Vergleichung ihrer Grundprincipien historisch kritisch dargestellt. gr. 8. Berlin, Weber's Verl.-Cto. n. 1 M. 80 Pf. — Theodor, J., der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Aristoteles über das ἄπειρον. (Phys III, c. 4—8). gr. 8. Breslau, Koebner. n. 1 M. 50 Pf. — Hirzel, R., Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. 1. Theil. De natura deorum. gr. 8. Leipzig, Hirzel. n. 5 M. — Ueberweg's, F., Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 5. Aufl. Herausgegeben von M. Heinze. gr. 8. Berlin, Mittler und Sohn. n. 4. M. 20 Pf. [S. Bd. XII. S. 137.] — Schneid, M., die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft. 2. Aufl. gr. 8. Eichstätt, Krüll'sche Buchhandlung. n. 3 M. — Schleiden, M. J., die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Baumgärtner's Buchh. n. 80 Pf. — Hermann, C., der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philosophie. gr. 8. Leipzig. M. Schäfer. n. 4 M. 50 Pf. — Smolle, L., Kant's Erkenntnisstheorie, vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet. gr. 8. Znaim, Fournier und Haberlen. 75 Pf. — Oncken, A.,

Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und die Wechselwirkung ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirthschaft. 1. Abth. Ethik und Politik. Leipzig, Duncker und Humblot. n. 6 M. — Leyser, J., Johann Heinrich Campe. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Aufklärung. 2 Bde. gr. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 14 M. — Henning, G. A., Johann Friedrich Herbart. Nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 50 Pf. — Littré, E., fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine. (XV, 606 p. 8.) Paris. 8 Frcs. — Poëy, A., le positivisme. Paris, Germer-Baillière. 1876. (XXIII, 384 S. 8. 4 Frcs. 50 Ct. — Cork, G. Ant., i punti fundamentali del sistema filosofico del Rosmini discussi e dichiarati per servire alla intelligenza del unovo saggio sull' origine delle idee. Torino. (VIII, 350 p. 8.) L. 2,80.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Spaeth, H., die drei Grundideen einer gesunden Weltanschauung. Ein protestantischer Vortrag. gr. 8. Oldenburg, Schulze'sche Hofbuchhandlung. n. 60 Pf. — Roscher, C., zur Kritik der neuesten wissenschaftlichen Entwickelung im Deutschen Reiche. gr. 8. Zittau, Pohl'sche Buchh. in Comm. n. 5 M. — Grundursachen, die wesentlichsten der auf dem kirchlichen, politischen und socialen Entwickelungsgange masslos wachsenden Leiden, Landes- und Weltcalamitäten behufs ihrer naturgemäss friedlichen Beseitigung. 8. Zürich, Verlags-Magazin. n. 2 M. — Schmidt, R., die Leichenverbrennung von den Gesichtspunkten der Pietät, der Aesthetik, der Religion der Hygieine, der Geschichte des Rechts, und der Nationalökonomie. gr. 8. Winterthur, Westfehling. n. 80 Pf.

IV. Zur Erkenntnisslehre und Logik. Mill, John Stuart, System der deductiven und inductiven Logik. Ins Deutsche übertragen von J. Schiel. 4. Aufl. 2 Thle. gr. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 18 M. — Lange, F. A., logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie. gr. 8. Bädeker, Iserlohn. n. 4 M. 80 Pf. — Spir, A., Denken und Wirklichkeit. Versuche einer Erneuerung der kritischen Philosophie. 2 Bde. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Findel n. 10 M.

V. Zur Metaphysik. Wiessner, A., vom Punkt zum Geiste! oder „der unbewegte Beweger". Ein Versuch zur Lösung des metaphysischen Knotens. 1. Thl. gr. 8. Leipzig, Thomas. 3 M. — Wiessner, A., die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes. Begründet an einer Kritik der idealistischen Theorien. gr. 8. Leipzig, Thomas. 3 M.

VI. Zur Anthropologie und Psychologie. Archiv für Anthropologie. Red. von A. Ecker, L. Lindenschmit. 9. Bd. 4. Vierteljahrsheft. gr. 4. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 13 M. 20 Pf. - Zeitschrift für Ethnologie. Herausgegeben von A. Bastian und R. Hartmann. 9. Jahrgang. 1877. 1. Hft. Lex. 8. Berlin, Wiegand, Hempel und Parey. per cplt. n. 20 M. — Caspari, O., die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. 2. Aufl. 1. Bd. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 8 M. — Virchow, R., Beiträge zur physischen Anthropologie der Deutschen, mit besonderer Berücksichtigung der Friesen. gr. 4. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. in Comm. Cart. n. 20 M. — Studien, psychische. Herausgegeben von A. Aksákow. 4. Jahrg. 1877. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, Mutze. Halbjährlich n. 5 M. — Simonin, A. H., Traité de psychologie. Phénomènes de la pensée et facultés de l'âme. Paris, Didier et Cie. (392 S. 8.) 3 Fr. 50 Ct. — Flemming, C. F., Zur Klärung des Begriffs der unbewussten Seelen-Thätigkeit. 4. Berlin, G. Reimer in Comm. n. 1 M. — Birckenstädt, H., die 4 Temperamente in der erziehenden Hand des Herrn an 4 apostolischen Vorbildern dargestellt. gr. 8. Flensburg, Westphalen. n. 1 M.

VII. Zur Sprachphilosophie. Steinthal, H., der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. 3. Aufl. gr. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandl. n. 6 M. — Kuhl, J., Darwin und die Sprachwissenschaft. gr. 8. Mainz, Lesimple's Verlag. n. 1 M. 20 Pf. — Kussmaul, A., die Störungen der Sprache. Versuch einer Pathologie der Sprache. gr. 8. Leipzig, F. C. W. Vogel. n. 5. M. 50 Pf.

VIII. Zur Naturphilosophie. Scheffler, H., die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstrakten Wissenschaften. 2 Thle. 1. Lfg. gr. 8. Leipzig, Förster. n. 7 M. [S. Bd. XII. S. 426.] — Herzog. E. A., Kosmologisches. Ein Versuch zur Lösung höchster Probleme. 8. Berlin, Stuhr'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Klein, H. J., kosmologische Briefe über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Weltbaues. 2. Aufl. gr. 8. Graz, Verlag Leykam-Josefsthal. n. 6 M. — Darwin's, C., gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. Lfg. 46, 47. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 87]. — Dreher, E., der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie. gr. 8. Berlin, Peters. n. 3 M. — Semper, C., offener Brief an Herrn Prof. Haeckel in Jena. gr. 8. Hamburg, Manke Söhne. n. 1 M. — Birks, Th. R., modern physical fatalism and the doctrine of evolution including an examination of H. Spencer's first principles. (316 p. 8.) 6 s. — Chodin, A., über die Abhängigkeit der Farbenempfindungen von der Lichtstärke. (Sammlung physiologischer Abhandlungen.) Herausgegeben von W. Preyer. 1. Reihe. 7 Hft. gr. 8. Jena, Dufft. n. 1 M. 80 Pf. — Urbas, A., Magnetismus, Electricität, Wärme und Licht. Philosophisch-physikalische Skizze. gr. 8. Laibach, v. Kleinmayr und Bamberg in Comm. n. 80 Pf. Dass. in Slovenischer Ausg. gr. 8. Ebda. in Comm. n. 80 Pf.

IX. Zur Ethik und Culturgeschichte. Gumplowicz, L., philosophisches Staatsrecht. gr. 8. Wien, Manz'sche Buchh. n. 6 M. — Wiede, F., der Militarismus. Social-philosophische Untersuchungen in gemeinverständlicher Form. gr. 8. Zürich, Verlags-Magazin. n. 2 M. — Huybensz, M., die culturgeschichtlichen Forschungen und ihre Literatur (Sammlung gemeinnütziger populär-wissenschaftlicher Vorträge. Hft. 10.) gr. 8. Wien, Hartleben's Verlag. n. 80 Pf.

X. Zur Philosophie der Geschichte. Mehring, G., die philosoph.-kritischen Grundsätze der Selbst-Vollendung oder die Geschichts-Philosophie. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. n. 7 M.

XI. Zur Religions-Philosophie. Trosien, E. Lessing's Nathan der Weise. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von v. Holtzendorff und Virchow. Hft. 263.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptions-Preis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 60 Pf. — Runze, G., Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, kritisch dargelegt und an einer Speziallehre erläutert. gr. 8. Berlin, Berggold. n. 2 M. — Blätter, periodische, zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausgegeben von M. J. Scheeben. 6. Jahrg. 1877. 1. Hft. gr. 8. Regensburg, Pustet. pro cplt. 3 M. 60 Pf. — Natur und Offenbarung. 23 Bd. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Münster, Aschendorf'sche Buchh. pro cplt. n. 8 M.

XII. Zur Aesthetik. Carriere, M., die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. 1. Bd. 3. Aufl. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 10 M., geb. n. 11 M. 50 Pf. — Blätter, dramaturgische. Eine Monatsschrift herausgegeben von O. Hammann und W. Henzen. Jahrg. 1877. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchh. Vierteljährlich 4 M. 50 Pf. — Hostinsky, O., das Musikalisch-Schöne

und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Aesthetik. Eine Studie. gr. 8. Leipzig, Breitkopf & Härtel. n. 3 M.

XIII. Zur Pädagogik. Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur. Herausgegeben von H. E. Stötzner. 6. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 1 M. — Anzeiger, pädagogischer, herausgegeben von F. Matthes. 7. Jahrg. 1877. Nr. 1. 4. Berlin, Schwartz'sche Buchh. Vierteljährlich n. 50 Pf. — Archiv, pädagogisches. Herausgegeben von Krumme. 19. Jahrg. 1877. 1. Hft. gr. 8. Stettin, v. d. Nahmer. pro cplt. n. 16 M. — Beobachter, pädagogischer. Wochenblatt für Erziehung und Unterricht. Neue Folge. 3. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Zürich, Verlags-Magazin. cplt. n. 4 M. — Blätter für Erziehung und Unterricht. Redigirt von A. Wiechovsky. 8. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Prag, Tempsky. pro cplt. n. 7 M. — Blätter, pädagogische, für Elsass-Lothringen. Herausgegeben von G. Schuster. 3. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Mannheim, Bensheimer. pro cplt. n. 6 M. — Blätter, pädagogische, für Lehrer und Lehrerbildungsanstalten, herausgegeben von C. Kehr. 1876. Nr. 6. gr. 8. Gotha, Thienemann. n. 2 M. [S. ob. Bd. XII. S. 19a.] — Blätter, rheinische, für Erziehung und Unterricht. Begründet von A. Diesterweg, fortgeführt von W. Lange. Jahrg. 1877. 1. Hft. gr. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. pro cplt. n. 8 M. — Erziehung, die, der Gegenwart. Redigirt von W. Schröter. 3. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Dresden, Burdach. pro cplt. n. 4 M. — Jahrbuch des deutschen Lehrervereins. 1877. 16. Wittenberg, Herrosé Verlag. n. 80 Pf. — Jahrbücher, neue, für Philologie und Pädagogik. Herausgegeben von A. Fleckeisen und H. Masius. 115. und 116. Bd. oder Jahrg. 1877. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, Teubner. pro cplt. n. 30 M. — Intelligenzblatt, pädagogisches. 7. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Berlin, Salewski. Vierteljährlich n. 1. M. — Kirchen- und Schulblatt in Verbindung. Herausgegeben von E. B. Hesse und K. F. Lauckhardt. 26. Jahrg. 1877. (24 Nrn.) gr. 8. Weimar, Böhlau. pro cplt. n. 4 M. — Lehrerzeitung, allgemeine deutsche. Herausgegeben von A. Berthelt. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Lererzeitung, schweizerische. 22. Jarg. 1877. Nr. 1. gr. 4. Frauenfeld. Huber. pro cplt. n. 4 M. — Magazin für Lehr- und Lernmittel. Herausgegeben von C. Schröder. 1. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Magdeburg, Creutz'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. — Monatsblatt des evangelischen Lehrerbundes. 5. Jahrg. Octobr. 1876 bis Septbr. 1877. Nr. 1—3. gr. 8. Hamburg, Nolte. pro cplt. n. 3 M. — Quintilian. Freie Blätter für Erziehung, Unterricht und Politik. 5. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 4. Prag, Calve'sche Hof- und Universitäts-Buchh. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, evangelisches, und deutsche Schulzeitung. Redigirt von F. W. Dörpfeld und D. Horn. 21. Bd. 1877. (18 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Gütersloh, Bertelsmann. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf. — Schulblatt, kärntisches. Redigirt von E. Rosenberg. 10. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Klagenfurt, Bertschinger und Heyn. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, katholisches. 23. Jahrg. 1877. (8 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Ober-Glogau, Handel. pro cplt. n. 3 M. — Schulblatt für die Provinz Brandenburg, herausgegeben von K. Bormann, C. Reichhelm und Schaller. 42. Jahrg. 1877. 1. und 2. Heft. gr. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben in Comm. pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulblatt der Provinz Sachsen. Herausgegeben von E. Lausch. Jahrgang 1877. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Quedlinburg, Hoch. pro cplt. n. 4 M. 60 Pf. — Schulblatt der evangelischen Seminare Schlesiens. Herausgegeben von Wendel und Lang. 27. Jahrg. 1877. 1. Hft. gr. 8. Breslau, Dülfer's Verlag. pro cplt. n. 3 M. 75 Pf. — Schul-Blatt für Thüringen und Franken. Redigirt von G. Stoll. Jahrg. 1877. (24 Nrn.) Nr. 1 und 2. gr. 4. Hildburg-

hausen, Kesselring'sche Hofbuchh. Halbjährlich n. 1 M. 75 Pf. — Schulblatt, Tiroler. 3. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Innsbruck. Wagner'sche Universitäts-Buchh. pro cplt. baar 5 M. — Schulbote, der christliche. 15. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Hannover, Feesche. Vierteljährl. n. 1 M. — Schul-Bote, süddeutscher. Eine Zeitschrift für das deutsche Schulwesen. Redigirt von F. Kübel. 41. Jahrg. 1877. (26 Nrn.) Nr. 1. 4. Stuttgart. J. F. Steinkopf. n. 4 M. — Schulfreund, der. Eine Quartalschrift zur Förderung des Elementarschulwesens und der Jugenderziehung. Herausgegeben von J. H. Schmitz. 33. Jahrg. 1. Hft. gr. 8. Trier, Lintz'sche Buchh. pro cplt. n. 3 M. — Schulfreund, der. Eine pädagogische Zeitschrift für Elsass-Lothringen. Herausgegeben von J. F. Orth. 8. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Strassburg, Schneider. pro cplt. n. 3 M. — Schulgesetz-Sammlung, deutsche. Redigirt von F. E. Keller. 6 Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Berlin, Oppenheim. Vierteljährlich n. 2 M. 25 Pf. — Schulmann, der. Organ des niederrhein. Lehrervereins. Redaction P. Baders. 14. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Crefeld, Klein. Halbjährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schul-Zeitung, allgemeine, für das gesammte Unterrichtswesen. Herausgegeben von K. V. Stoy. 54. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 4. Jena, Dufft. Halbjährlich n. 4. M. — Schulzeitung, badische. Jahrg. 1877. Nr. 1. 4. Tauberbischofsheim, Lang'sche Buchh. pro cplt. n. 5 M. 60 Pf. — Schulzeitung, neue badische. Herausgegeben von M. Meuser. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Mannheim, Bensheimer. pro cplt. n. 4 M. — Schulzeitung, deutsche. Redigirt von F. E. Keller, 7. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Berlin, Oppenheim. Vierteljährlich n. 1 M. 15 Pf. — Schulzeitung, freie deutsche. Herausgegeben von E. Wunderlich. 2. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. Hoch 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, neue deutsche. Herausgegeben von F. Matthes. 7. Jahrg. 1877. Nr. 1. Fol. Berlin, Schwartz'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, Hannoversche. Herausgegeben von H. Wegener und J. C. N. Backhaus. 13. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Halbjährlich n. 3 M. — Schulzeitung, katholische. 10. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Donauwörth. Buchh. d. kath. Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 2 M. 50 Pf. — Schulzeitung, sächsiche. Herausgeber: Berthelt, Heger, Lansky, Petermann. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig. Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Schulzeitung, schleswig-holsteinische. Redigirt von A. Stolley. 25. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Leipzig. Mentzel. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Wegweiser durch die pädagogische Literatur. 3. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. pro cplt. n. 2 M. — Zeitschrift des Salzburger Lehrer-Vereins. Redaction: F. Thym. 7. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Salzburg, Dieter. pro cplt. 2 M. 60 Pf. — Zeitung, pädagogische. Herausgegeben von R. Gohr. 6. Jahrg. 1877. Nr. 1. Fol. Berlin, Denicke's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Zeitung, neue pädagogische. 1. Jahrg. 1877. (26 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Magdeburg, Schuchardt's Nachfolger. Vierteljährlich n. 1 M.

Classiker, pädagogische. Herausgegeben von G. A. Lindner. Lief. 3—6. gr. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. à 50 Pf. Inhalt: 1) J. A. Comenius' grosse Unterrichtslehre. Hft. 2 u. 3. 2) C. A. Helvetius, vom Menschen. Hft. 2 u. 3. [S. Bd. XII. S. 483.] — Diesterweg's A., ausgewählte Schriften. Herausgegeben von E. Langenberg. Lief. 1. gr. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. n. 75 Pf. — Sammelmappe, pädagogische. 1. Reihe. Hft. 8—10. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 4 M. Inhalt: 8. Physiologisch-pädagogische Abhandlungen und Aufsätze von E. E. Beneke. n. 1 M. — 9. Beiträge zur Förderung des Taubstummen-Bildungswesens. Von E. Rössler. n. 2 M. — 10. A.

Diesterweg's Ansichten über Methodik der einzelnen Unterrichtszweige und über den Unterricht im Allgemeinen. Herausgegeben von E. Langenberg. [S. ob. Bd. XII. S. 334.] — Niemeyer, E., Schulreden. 2. Aufl. 8. Leipzig. Schulverlag. n. 1 M.

Schumann, G., die ächte Methode Wolfgang Ratke's. gr. 8. Leipzig. Haessel. n. 1 M. Polak, J. E., die österreichischen Lehrer in Persien. Vortrag. gr. 8. Wien, Hölder. n. 60 Pf. — Schulwesen, das Münchener, im Jahre 1875 mit einem Rückblick auf die frühere Zeit. gr. 8. München. Ackermann. n. 4 M.

v. Hammerstein, die Schulfrage. gr. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung. 1 M. 50 Pf. — Einrichtung der Schulhäuser und Gesundheitspflege in den Schulen. gr. 8. Klagenfurt, Bertschinger und Heyn. baar 20 Pf. — Clericus, F., zehn Gebote katholischer Kindererziehung. 4. Aufl. 8. Mainz, Kirchheim. 1 M. 50 Pf.

Kinder-Garten, Bewahr-Anstalt und Elementar-Klasse. Herausgegeben von A. Köhler, F. Schmidt und F. Seidel. 18. Jahrgang 1877. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Weimar, Böhlau. pro cplt. n. 4 M. — Kleinkinderschule, die christliche Zeitschrift für Erziehung in Haus- und Kleinkinderschule und für Gemeinde-Diakonie. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Leipzig. Bredt in Comm. pro cplt. n. 2 M. — Cornelia. Zeitschrift für häusliche Erziehung, herausgegeben von C. Pilz. Bd. 27. (5 Hfte.) 1. Heft. gr. 8. Leipzig, C. F. Winter's Verlagshandlung. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Für Haus und Schule. Hannover'sches Zeitblatt. 8. Jahrg. 1877. Nr. 1. 4. Hannover, Helwing'sche Verlagsbuchhandlung. Vierteljährlich n. 1 M. 25 Pf. — Monika. Zeitschrift für Verbesserung der häuslichen Erziehung. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 1 M. — Oppel, K., das Buch der Eltern. Praktische Anleitung zur häuslichen Erziehung der Kinder beiderlei Geschlechts. Lfg. 3 u. 4. gr. 8. Frankfurt a. M. à 80 Pf.

Schulmann, der praktische. Archiv für Materialien zum Unterricht in der Real-, Bürger- und Volksschule. Herausgegeben von A. Richter. 26. Bd. 1. Hft. gr. 8. Leipzig, Brandstetter. pro cplt. n. 10 M. — Volksschule, die deutsche. Herausgegeben von E. Wunderlich. 8. Jahrg. 1877. (36 Nrn.) Nr. 1. Hoch 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. — Volksschulbote, hannover'scher. Red. C. G. C. Leverkühn. 22. Jahrg. 1877. Nr. 1. 8. Hannover, Meyer in Comm. Vierteljährlich baar 70 Pf. — Volksschulfreund, der. Eine Zeitschrift, herausgegeben von G. Müller. 41. Jahrgang. 1877. (26 Nrn.) Nr. 1. 4. pro cplt. n. 3 M. — Petzholdt's, E., Handwörterbuch für den deutschen Volksschullehrer. 2. Aufl. bearb. v. J. Kroder. 2. Lfg. gr. 8. Leipzig. Schulverlag. n. 1 M. — Reichardt, R., Materialien für den gesammten Unterricht in der einfachen Volksschule. 1.—3. Bändchen. 8. Leipzig. Oehmigke's Verlag. n. 2 M. 30 Pf. Inhalt: 1. Die Naturgeschichte für die Oberklasse. 2. Abdr. n. 1 M. — 2. Der weltkundliche Unterricht für die Mittelklasse. 2. Abdr. n. 60 Pf. — 3. Der Anschauungsunterricht für die Unterklasse. n. 70 Pf. — Tabelle zur Vertheilung des Lehrstoffes für dreiklassige ländliche Werktagsschulen. gr. Fol. Ludwigshafen. Lauterborn. 40 Pf. — Gesetze, betreffend die allgemeinen Volksschulen in Kärnten nebst einigen wichtigen Verordnungen. gr. 8. Klagenfurt. Bertschinger und Heyn. Geb. n. 1 M. — Bartels, F., Lehrplan für den Anschauungsunterricht. 2. Schuljahr. gr. 8. Gera, Issleib und Rietzschel. n. 50 Pf. — Seyffardt, L. F., die katholische Volksschule am Niederrhein unter geistlicher Leitung. gr. 8. Crefeld, Kramer und Baum. n. 60 Pf. — Krumholz, Detailpläne der österreichischen Musterschule für Landgemeinden in der Wiener Weltausstellung 1873. 2. Aufl. gr. 4. Wien, Lehmann und Wentzel. In Mappe n. 8. M. — Sonntags-Schule,

die. Herausgegeben von J. D. Prochnow. 14. Jahrg. 1877. Nr. 1. Hoch 4. Leipzig, Bredt in Comm. pro cplt 1 M. 50 Pf. — Sonntagsschulfreund, der. Ein Blatt für Lehrer und Lehrerinnen der Sonntagsschule. Herausgegeben von J. D. Prochnow. Jahrg. 1877. Nr. 1. Hoch 4. Leipzig, Bredt in Comm. pro cplt. 2 M. — Niemann, K., über falsche und wahre Volksbildung. Vortrag. 8. Bielefeld, Velhagen und Klasing. n. 40 Pf.

Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands. Herausgegeben von H. A. Weiske. 6. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. Hoch 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 2 M. — Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Herausgegeben von W. Hirschfelder, F. Hofmann, H. Kern. 31. Jahrg. 1877. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. pro cplt. n. 20 M. — Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. Redaction: K. Tomaschek, W. Harkl, K. Schenkl. 28. Jahrg. 1877. 1. Hft. gr. 8. Wien, Gerold's Sohn. pro cplt. 24 M. — Correspondenzblatt für die Gelehrten und Realschulen Württembergs. Herausgegeben von Frisch und H. Kratz. 24. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Stuttgart, Metzler'sche Buchh., Verlags-Conto. pro cplt. baar 6 M. — Aussprüche eines Gymnasial-Professors. 3. Aufl. 8. Leipzig, C. A. Koch's Verlag. 60 Pf. — Studienfreund, der. Zeitschrift zur Belehrung und Unterhaltung für Gymnasiasten und Realschüler, sowie für Zöglinge anderer höherer Lehranstalten. Redaction: M. Vogler. 1. Jahrg. 1877. Nr. 1—3. gr. 4. Leipzig, G. Körner. Vierteljährlich n. 1 M. — Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens. Herausgegeben von M. Strack. 5. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Bielefeld, Gülker & Co. Halbjährlich n. 8 M.

Alma mater. Organ für Hochschulen. 2. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 4. Wien, Perles. pro cplt. n. 10 M. — Wernher, die Promotionen der deutschen medizinischen Facultäten in Beziehung zu der Bekanntmachung betreffend die Prüfung der Aerzte etc. gr. 4. Giessen, Ricker. 75 Pf. — Sänge und Klänge, akademisch-philosophische. Aus der Mappe eines fahrenden Schülers des XIX. Jahrhunderts, von Magister Klinsör dem Jüngeren. — Verzeichniss der Vorlesungen, welche auf der königl. württembergischen Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen im Sommerhalbjahre 1877 gehalten werden. 4. Tübingen. Fues'sche Sortiments-Buchh. n. 60 Pf.

Geisenheimer, L., die preussischen Fachschulen. Ein Mahnruf an Staat und Industrie. gr. 8. Breslau, Kern's Verlag. n. 1 M. 50 Pf. — Zur Frage der Erziehung der industriellen Classen in Oesterreich. gr. 8. Wien, Lehmann und Wentzel. n. 1 M. 20 Pf. — Buchmayer, A., Jahresbericht und Programm der mährisch-schlesischen Vereins-Forstschule zu Eulenburg per Sternberg in Mähren. 25. Cursus. 1876/77. gr. 8. Wien. Höltzel's Verlag in Comm. n. 40 Pf.

Bahnen, neue. Organ des allgemeinen deutschen Frauenvereins. Herausgegeben von L. Otto und A. Schmidt. 12 Bd. (24 Nrn.) Nro. 1. 4. Leipzig, M. Schäfer. pro cplt. n. 3 M. — Frauen-Anwalt, der. Herausgegeben von J. Hirsch. 8. Jahrg. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Berlin, Wedekind und Schwieger. Vierteljährlich n. 2 M. — Monatsschrift für das gesammte deutsche Mädchenschulwesen. Herausgegeben von Schmid. Jahrg. 1877. 1. Hft. gr. 8. Thorn, E. Lambeck. pro cplt. n. 10 M. — Zeitschrift für weibliche Bildung in Schule und Haus. Herausgegeben von R. Schornstein. 5. Jahrg. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, Teubner. Halbjädrlich n. 6 M. — Zeitschrift, allgemeine, für Lehrerinnen. 1. Jahrg. 1877. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Klagenfurt. Bertschinger und Heyn. pro cplt. n. 6 M. — Breitinger, H., Studium und Unterricht des Französischen. gr. 8. Zürich, Schulthess. n. 3 M. — Kirchner,

F., zur Reform des Religions-Unterrichtes (Deutsche Zeit- und Streitfragen). Herausgegeben von v. Holtzendorff und Oncken. gr. 8. Berlin. Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. — Jäger, O., Bemerkungen über den geschichtlichen Unterricht. gr. 8. Mainz, Kunze's Nachfolger. n. 50 Pf. — Schreiber, C., Lehrbuch des geographischen Anschauungs- und Denkunterrichtes. gr. 8. Leipzig, Peter's Verlag. n. 5 M. 50 Pfg., geb. n. 6 M. 60 Pf. — Weyde, F., detaillirte Lehrpläne für Naturkunde (Naturgeschichte und Naturlehre). 2. Aufl. qu. gr. 4. Budweis, Hansen in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Turn-Zeitung, deutsche. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 4. Leipzig, Strauch. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Turnzeitung, österreichische. Herausgegeben von T. F. Markhart und J. Posch. 2. Jahrg. 1877. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchh. pro cplt. baar 5 M. 40 Pf.

Philosophische Vorlesungen der deutschen Universitäten

Sommer 1877.

I. Deutsches Reich.

Bonn. Ev. theol. Fac. Bender, o. P., die Grundlagen von Schleiermachers Theologie; Moraltheologie. — Kath. theol. Fac. A. Menzel, o. P., Moraltheol. I. — Floss, o. P., Moraltheol. II. — Jur. Fac. H. Hüffer, o. P., Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Philos. Fac. Knoodt, o. P., die Philosophie des Descartes, Spinoza und Leibnitz; Logik. — Heinsoeth, o. P., Platons Phaedon. — J. B. Meyer, o. P., pädagogische Zeitfragen; Encyclopädie der Philosophie und Logik; Geschichte der alten Philosophie. — C. Justi, o. P., über G. E. Lessings Leben und seine Zeit. — Neuhäuser, o. P., Theologie des Aristoteles und Erklärung des 12. Buches seiner Metaphysik; Psychologie; philosophische Uebungen. — Schaarschmidt, a. P., Geschichte der Psychologie; Geschichte der neueren Philosophie. — J. Bernays, a. P., Entwickelungsgeschichte der athenischen Staatsverfassung und Erklärung der Xenophontischen Schrift vom Staate der Athener; Lucretius Gedicht über die Natur der Dinge nebst Geschichte der stoischen und epikureischen Literatur. — G. Frhr. v. Hertling, Doc., philosophische Uebungen; Metaphysik. — J. H. Witte, Doc., die wichtigsten philosophischen Theorien über den Staat; Geschichte und Kritik der Theorien über Raum und Zeit und über die mit diesen zusammenhängenden Grundbegriffe in den Fachwissenschaften.

Braunsberg. Theol. Fac. Marquardt, Doc., Ethik, Lehre von den moralischen Tugenden, letzter Theil. — Philos. Fac. Weissbrodt, o. P., Cicero von der Natur der Götter, Buch II und III. — J. Krause, Doc., Psychologie; Geschichte der Philosophie des Mittelalters; philosophische Repetitoria.

Erlangen. Theol. Fac. v. Zezschwitz, o. P., Neutestamentliche Grundbegriffe nach ihrer sprachhistorischen Entwicklung. — Jur. Fac. Schelling, o. P., Rechtsphilosophie. — Marquardsen, o. P., Politik. — Philos. Fac. Heyder, o. P., Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis zur Gegenwart; über die kosmologischen und theologischen Theorien der Metaphysik; Demonstrationen in der Kunstsammlung. — I. v. Müller, o. P., Gymnasialpädagogik mit Entwicklungsgeschichte der Gymnasien. — F. H. Schmid aus Schwarzenberg, a. P., empirische Psychologie; Geschichte der Pädagogik.

Freiburg i. B. Theol. Fac. Kössing, o. P., christliche Moral II. — Philos. Fac. Sengler, o. P., Ethik; der Monismus und Dualismus und deren heutige Erscheinungsformen in der Natur- und Geisteswissenschaft. — B. Schmidt, o. P., Seneca's Apocolocyntosis mit Einleitung über Seneca's Leben und Schriften und über die Menippische Satire. — Schmitt-Blank, Doc., die Pädagogik des Aristoteles.

Giessen. Theol. Fac. Köllner, o. P., Einleitung in die evangelische Dogmatik mit Darlegung der christlichen ontologischen Weltanschauung und Kritik der von Naturforschern ausgesprochenen ontologischen Ansichten, sowie der philosophischen. — Philos. Fac. Lutterbeck, o. P., über die Aussprüche griechischer Philosophen nach dem Handbuche von Ritter und Preller. — Bratuscheck, o. P., elementare Logik; empirische Psychologie; Repetitorium für Schulamts-Aspiranten. — Schiller, o. P., über 4 Schulordnungen des 16.—19. Jahrhunderts. — Noack, o. H.-P., Einleitung in die Philosophie und ihre Geschichte. — G. Zimmermann, a. P., Geschichte der Aesthetik. — Wiegand, Doc., Encyclopädie der Wissenschaften und Anleitung zum academischen Studium; Geschichte der europäischen Hauptphilosopheme bis Hegel und Hervorhebung ihrer Anschauungen über Gott; Privatissima in Philosophie und Philologie; Einleitung in Plato's Schriften und die darauf bezügliche neuere Literatur mit Erklärung der Abschnitte des 6. Buches der Republik über die zum Studium nothwendigen Eigenschaften, sowie über die verschiedenen Erkenntnissarten.

Jena. Theol. Fac. Puenjer, Doc., Religionsphilosophie; Schleiermachers Glaubenslehre. — Philos. Fac. A. Schmidt, o. P., Philosophie der Geschichte. — Haeckel, o. P., Anthropogenie. — Fortlage, o. P., Geschichte der alten Philosophie; Psychologie und Anthropologie. — Eucken, o. P., Entwicklungsgeschichte der Theorien vom menschlichen Leben; Logik; Geschichte und Kritik der leitenden philosophischen Begriffe der Gegenwart; logische Uebungen. — C. V. Stoy, o. H.-P., über Herbarts Leben und Lehre; pädagogisches Seminar; didaktische Uebungen. — Vermehren, a. P., Plato's Staat, Buch 8 und 9. — H. Stoy, Doc., Repetitorium der philosophischen Pädagogik. — J. Volkelt, Doc., Einleitung in die Philosophie; Uebungen über die Kantische Philosophie.

Kiel. Theol. Fac. F. Nitzsch, o. P., Ethik. — H. Lüdemann, Doc., System des Philo. — Philos. Fac. Forchhammer, o. P., Cicero's Republik. — Thaulow, o. P., Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (nach seinem Handbuche); Aesthetik mit den Hauptpunkten der Kunstgeschichte; Aristoteles' Schrift über die Poetik in seiner Aristotelischen Gesellschaft; Uebungen im pädagogischen Seminar. — E. Pleiderer, o. P., Metaphysik; Spinoza's Ethik. — Kl. Groth, Doc., über Göthe und seine Zeit. — E. Alberti, Doc., über die Sprachphilosophie der Griechen mit besonderer Rücksicht auf den platonischen Cratylus.

Königsberg. Philos. Fac. Jordan, o. P., Cicero de legibus im philologischen Seminar. — Lehrs, o. P., griechische Literaturgeschichte Th. I bis auf Aristoteles. — Walter, o. P., Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Logik. — Quaebicker, a. P., philosophische Disputationen; Geschichte der neueren Philosophie von Cartesius bis auf die Gegenwart in deren Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften und der allgemeinen Cultur. — Arnoldt, Doc., Einführung in Kant's Kategorienlehre.

Leipzig. Theol. Fac. Luthardt, o. P., theologische Ethik. — Kahnis, o. P., über das Verhältniss der Theologie zur Philosophie. — Fricke, o. P., über die wissenschaftlichen Grundlagen des Unsterblichkeitsglaubens, für Studirende aller Facultäten. — Hofmann, o. P., pädagogisches Seminar, praktische Uebungen und Besuche von Lehr- und Er-

ziehungsanstalten. — Med. Fac. E. Wenzel, a. P., anatomische Vorträge für Pädagogen etc. II. Th. — Philos. Fac. Drobisch, o. P., Einleitung in die Philosophie und Logik; Grundlinien der Religionsphilosophie. — Roscher, o. P., Geschichte der politischen und socialen Theorien als Vorschule jeder praktischen Politik. — Masius, o. P., Geschichte der Pädagogik II. Theil; Charakteristiken aus der Humanistenzeit; Uebungen des pädagogischen Seminars. — L. Lange, o. P., Cicero und seine Zeit; Cicero de legibus. — Zöllner, o. P., über Sinnestäuschungen. — Springer, o. P., Culturgeschichte der Renaissance. — Fricker, o. P., Politik der Verfassung. — M. Heinze, o. P., Geschichte der alten Philosophie; Psychologie; philosophische Uebungen (Aristoteles de anima). — W. Wundt, o. P., Logik und Methodenlehre; psychologische Gesellschaft. — O. Ribbeck, o. P., Theophrast's Charaktere im philologischen Seminar. — Strümpell, o. H.-P., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz; pädagogische Psychologie (Schluss); wissenschaftlich-pädagogisches Practicum. — K. Biedermann, o. P., Moral- und Rechtsphilosophie (Naturrecht) nebst einer Geschichte der moral- und rechtsphilosophischen Ideen; deutsche Culturgeschichte; Gesellschaft für deutsche Cultur- und Literaturgeschichte. — K. Hermann, a. P., Geschichte der Philosophie; Psychologie; allgemeine Grammatik und Sprachphilosophie. — Ziller, a. P., philosophische Ethik; philosophische Gesellschaft (Trendelenburg, elementa logices Aristoteleae; pädagogisches Seminar. Eckstein, a. P., Gymnasialpädagogik; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Seydel, a. P., Gesammtübersicht über die Geschichte der Philosophie; über die Hauptfragen der philosophischen Ethik. — Zürn, a. P., Darwin's Theorie und Anwendung auf Viehzucht. — O. Paul, a. P., Geschichte der dramatischen Tonkunst; die musikalischen Formen und ihre Analysen. — Schuster, a. P., Geschichte der neueren Philosophie seit der Reformation; über die Alexandrinischen Bibliotheken und die Hauptwerke der Alexandrinischen Museumsgelehrten; philosophische Gesellschaft über Leibnitz' Monadologie). — R. Hirzel, Doc., Platon's Symposion. — K. Th. Göring, Doc., Geschichte des Materialismus; über Mill's System der inductiven und deductiven Logik. — H. Wolff, Doc., Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis zur Gegenwart. Avenarius, über Entstehung und Lösung philosophischer Probleme als Einleitung in die Philosophie; philosophische Gesellschaft (Besprechung ausgewählter Capitel aus H. Steinthal's Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. Abriss der Sprachwissenschaft, Bd. I).

Tübingen. Ev. theol. Fac. Weiss, o. P., christl. Ethik. — Dieterich, Rep., Kant und sein Einfluss auf die deutsche Literatur und Philosophie; die wichtigsten philosophischen Theorien der heutigen Naturwissenschaft. — Kathol.-theol. Fac. Kober, o. P., Pädagogik und Didaktik; Moraltheologie I. — Linsenmann, o. P., Moraltheologie II. — Schanz, o. Pr., über das Verhältniss der Bibel zur Natur. — Ege, Rep., Psychologie. — Philos. Fac. v. Reiff, o. P., Metaphysik; Geschichte der Religionsphilosophie. — v. Roth, o. P., allgemeine Religionsgeschichte. — v. Teuffel, o. P., im philosophischen Seminar Platon's Phädrus. — Köstlin, o. P., Geschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst oder Geschichte der neueren, insbesondere deutschen Kunst seit dem 16. Jahrhundert; Goethe und seine Werke. — v. Sigwart, o. P., Geschichte der neueren Philosophie; über die Grundprobleme der Philosophie gegenüber den wichtigsten Ergebnissen und Theorien der empirischen Wissenschaften. — Class, Doc., über die Behandlung der Gottesidee in der kantischen und nachkantischen Philosophie. Staatswirthsch. Fac. v. Rümelin, Kanzler, Rechtsphilosophie.

Würzburg. Theol. Fac. Hettinger, o. P., theologisch-philosophische

Propädeutik (Apologetik II). — Stein, o. P., Moraltheologie; Conversatorium über den 1. und 2. Theil der Moraltheologie. — Stahl, Doc., philosophische Propädeutik, II. Th. — Jur. Fac. v. Held, o. P., Rechtsphilosophie mit allgemeinem Staatsrecht. — Philos. Fac. Grasberger, o. P., Pädagogik und Didaktik (System der Erziehungs- und Unterrichtslehre, mit Ausschluss der Geschichte der Pädagogik. — Stumpf, o. Pr., Metaphysik; Einführung in das Studium Aristotelischer Schriften. — Mayr, o. P., Anthropologie und Psychologie.

II. Russland.

Dorpat. Jur. Fac. Meykow, o. P., Rechtsphilosophie. — Histor.-philol. Fac. Teichmüller, o. P., Logik; Disputationsübungen; Platonisches Prakticum; Aristotelisches Prakticum. — W. Hoerschelmann: P. Aristoteles Rhetorik und schriftliche Arbeiten.

III. Oesterreich.

Graz. Jur. Fac. Schütze, o. P., Rechtsphilosophie und Völkerrecht. — Phil. Fac. Nahlowsky, o. P., Grundlegung der Psychologie, der Hauptformen des Vorstellens nebst der analytischen Beleuchtung des Gefühlslebens; Grundlinien der Lehre vom Streben. — v. Karajan, o. P., Geschichte der wissenschaftlichen Literatur der Griechen mit Aristoteles (Schluss). — Kaulich, a. P., Logik; Geschichte der neueren Philosophie seit Descartes; Metaphysik (Fortsetzung). — A. Riehl, a. P., Psychologie; Elemente der Logik und wissenschaftlichen Methodenlehre; über Einrichtung und Bedeutung des philosophischen Studiums. — W. Schmidt, Doc., über den geographischen Unterricht an Mittelschulen.

Universitätsschriften.

Berlin.

Festreden: 22. März 1876. E. Curtius, über den Gegensatz der beiden wichtigsten alten Culturvölker. 15 S. 4. — 3. Aug. 1876: A. Dillmann, Der Verfall des Islâm. 17 S. 4. — Philosophische Dissertationen 1876. H. Gilow, über das Verhältniss der Griechischen Philosophen im Allgemeinen und der Vorsokratiker im Besondern zur Griechischen Volksreligion. VIII, 120 S. 8. — E. Naumann, de Xenophontis libro qui *Λακεδαιμονίων πολιτεία* inscribitur. 2 Bl., 4 S. — H. Patzig, quaestiones Plutarcheae. 2 Bl., 68 S. 4.

Greifswald.

Philosophische Dissertation 1876: H. Stössel, Epistolae Platonicae et Dionis vita Plutarchea quo modo cohaereant. 1 Bl. 40 S. 8.

Recensionen-Verzeichniss.

v. Amyntor, Randglossen zum Buche des Lebens. (Im neuen Reich 51; Illustr. Ztg. 1746; Post 284; Berl. Fremdenbl. 292; Pilger 100; Hamb. Corresp. 299.)
v. Bärenbach, vom Baume der Erkenntniss. (Neue freie Presse 4429.)
v. Bärenbach, Herder als Vorläufer Darwins. (Schles. Presse 884; Rivista internaz. I. 21; Europa 2; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 5.)
Bahnsen, Mosaiken und Silhouetten. (Hamb. Corresp. 220.)
Bancroft, the native races of the Pacific States of North America. (L. C. 6.)
Beck, Entwurf eines Unterrichtsgesetzes für Preussen. (Volksschulfreund 25; Schulmann 1 u. 2.)
Becker, die Grenze zwischen Philosophie und exacter Wissenschaft. (Jen. Lit.-Ztg. 3.)
Beiträge zur Pädagogik. (Deutsche Schule II, 3, 6.)
Beneke, neue Seelenlehre. (Haus und Schule.)
Bernstein, Naturkraft und Geisteswalten. (Schwäb. Merkur 298.)
Allgemeine Bestimmungen betr. das Volksschul-Präparanden- und Seminarwesen. (Allg. Thür. Schulztg. 4.)
Beumer, Erziehungsspiegel. (Europa 52; Hamb. Reform 295.)
Beumer, Wider das Pensionat. (Europa 52; Hamb. Reform 299.)
Blümner, Lessing's Laokoon. (Jen. Lit.-Ztg. 52.)
Bobertag, Geschichte des Romans und der ihm verwandten Dichtungsgattungen. (Europa 51; Westerm. Monatsh. 244; Weserztg. 10744 ff.)
Bock, der Volksschulunterricht. (Kirchen- und Schulblatt 23.)
Böhm, die Disciplin der Volksschule. (Schweiz. Lererztg. 2.)
Böhme, Anleitung zum Unterricht im Rechnen. (Deutsche Schule III, 1, 1.)
Böse, Sprachanschauungsunterricht. (Schweiz. Lererztg. 52.)
Boodstein, die Seminarvorbildung. (Deutsche Schule II, 3, 6.)
Borelius, Skandinavien und Deutschland. (Nationalztg. 19.)
Brandes, die Hauptströmungen der Literatur des XIX. Jahrhunderts. (Protest. Kirchenztg. 48; Deutsche Bl.; Beilage z. Gartenlaube 50.)
Breitenstein, Alma Mater. (Europa 5.)
Breitinger, Studium und Unterricht des Französischen. (Schweiz. Lererztg. 50; Fortschritt 55.)
Breitinger, die Vermittler des deutschen Geistes in Frankreich. (Anz. f. d. n. päd. Lit. VI, 1.)
Zwölf Briefe eines ästhetischen Ketzers. (Lit. Verkehr VII, 23.)
Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Chr. Kapp. (Europa 2; Augsb. Allg. Ztg. 10.)
Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt. (Westermann's Monatsh. 244.)
Büchner, aus dem Geistesleben der Thiere. (Deutsche Ztg, 1778; Europa 3; Neue Fr. Presse 4460.)
Büchner, die Darwin'sche Theorie. (Hamb. Corresp. 299.)
Caspari, Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit. (Ausland 4.)
Clausnitzer, Geschichte des preussischen Unterrichtsgesetzes. (Hamb. Schulztg. 50; Magazin für Lehr- und Lernmittel I, 1.)
Cosack, Materialien zu Lessing's Hamb. Dramaturgie. (Jen. Lit.-Ztg. 5.)
Curtius, Alterthum und Gegenwart. (Daheim 11; Sonntags-Beilage der Neuen Preuss. Ztg. 1.)
Dahn, Paulus Diaconus. (L. C. 52; Hamb. Corresp. 299.)
Dammann, die höhere Töchterschule. (Anz. f. d. neueste pädag. Lit. VI, 1.)
Darwin, die Bewegungen und Lebensweise der kletternden Pflanzen. (Natur N. F. III, 1; Europa 5.)

Darwin, über den Bau u. die Verbreitung der Korallenriffe. (Europa 5.)
Deutschmann, Franz Kühn, ein Lebensbild. (Kath. Schulbl. 23, 1.)
Diesterweg's Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer. (Württemb. Schulwochenbl. 50.)
Dieterich, Kant und Newton. (Augsb. Allg. Ztg. 27.)
Dieterici, Philosophie der Araber. (Academy Decbr. 9 [240]; Ztschr. d. dtsch. morgenländ. Gesellsch. XXX, 30.)
Dietlein, Ergebnisse des naturgeschichtlichen Unterrichts. (Ungar. Schulbote X, 1.)
Dietlein, die Poesie in der Volksschule. (Württemb. Schulwochenbl. 1; Kathol. Schulbl. 23, 1.)
Dietlein, Wegweiser für den Schreibunterricht. (Württemberg. Schulwochenbl. 1.)
Dittes, pädagogischer Jahresbericht für 1875. (Anzeiger f. d. neueste päd. Lit. VI, 1; Repertor. der Pädagog. N. F. 11, 2.)
Dittes, Lehrbuch der Psychologie. (Schulbl. d. Prov. Sachsen 25.)
Döring, die Kunstlehre des Aristoteles. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 52; Jen. Lit.-Ztg. 2.)
Dühring, kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. (Frankf. Ztg. 20, 1.)
Dühring, der Weg zur höheren Berufsbildung der Frauen. (Wiener Abendztg. 281 u. 282.)
Du Mont, der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's. (Europa 1.)
Eckardt, der religiöse Memorirstoff der einfachen Volksschule. (Württemb. Schulwochenbl. 1.)
Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. H. 2.)
Fechner, Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre. (L. C. 1.)
Fechner, Vorschule der Aesthetik. (Köln. Ztg. 5, I.)
Fellner, die Formenarbeiten. (Deutsche Schule II, 3. 6.)
Finger, Briefe über Confessionsschulen. (Württemb. Schulwochenbl. 50.)
Flügel, die Probleme der Philosophie und ihre Lösung. (Jen. Lit.-Ztg. 3.)
Förster, wissenschaftliche Vorträge. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 52.)
Fortlage, Liebe und Weisheit. (Deutsche Bl. Beilage z. Gartenlaube 51).
Zur Fragestellung zwischen Staat und Kirche. (Post 289.)
Franz, die Wahl des Berufs. (Nationalztg. 591; Sonntags-Beilage der Neuen Preuss. Ztg. 2.)
Fröhlich, Simultanschule. (Deutsche Allg. Ztg. 206.)
Frohschammer, die Phantasie als Grundprincip des Weltprozesses. (Deutsche Allg. Ztg. 266; Europa 51; Augsb. Allg. Ztg. 352; Köln. Ztg. 322; Deutsche Ztg. 1805.)
Frühwirth, Fellner und Ernst, praktischer Wegweiser für den Unterricht in der Elementarklasse. (Allg. Thür. Schulztg. 3.)
Funcke, die Schule des Lebens. (Pastoralbl. f. Homiletik VII. 1 u. 2.)
Gertz, L. Annaei Senecae libri de beneficiis et de clementia. (Jen. Lit.-Ztg. 4.)
Ginsberg, der Briefwechsel des Spinoza im Urtexte. (Jen. Lit.-Ztg. 51.)
Gizycki, philos. Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie. (Europa 3.)
Gizycki, die Philosophie Shaftesbury's. (Im neuen Reich 51; Europa 3.)
Göring, Raum und Stoff. (Im neuen Reich 51.)
Gotschlich, Lessing's Aristotel. Studien. (Bl. f. lit. Unterh. 52.)
Grasberger, Erziehung und Unterricht im klass. Alterthum. (Literar. Centralblatt 3.)
Grassmann, die Wissenschaftslehre oder Philosophie. (Mag. f. d. Lit.

d. Ausl. 51; Gaea XII, 12; Hamb. Reform 292; Theol. Litbl. 12, 2; Europa 5.)

Grattenauer, das Schulrecht des Preuss. Staates. (Schulbl. d. Provinz Sachsen 24.)

Grimm, fünfzehn Essays. (Magazin f. d. Lit. d. Ausl. 50 u. 51.)

Grimm, Goethe. (Augsb. Allg. Ztg. 4; Neue evang. Kirchenztg. 51; Nationalztg. 59; Gegenwart 5; Köln. Ztg. 6, II; Neue Fr. Presse 4468.)

Günther, hundert Paragraphen aus der Rhetorik und Poetik. (Deutsche Schulztg. 2.)

Haan, über den Ausgangspunkt f. d. metaphys. Einsicht nach Kant. (Jen. Lit.-Ztg. 51.)

Hanno, Liebe und Weisheit. (Hamb. Corresp. 299.)

Hanslick, vom Musikalisch-Schönen. (Neue Bahnen XI., 24; Sängerhalle 17, 2; Allg. Modenztg. 6; Ueber Land und Meer 17.)

Harms, die Philosophie seit Kant. (Im neuen Reich 51; Grenzboten 5.)

v. Hartmann, gesammelte Studien und Aufsätze. (Nationalztg. 19; Schles. Presse 884; Theol. Litbl. XI, 26.)

Hartmann, die menschenähnlichen Affen. (Deutsche Rundschau III. 5.)

Hartmann, die Nigritier. (L. C. 7.)

Hartmann, Briefe an eine Studentin. (Strassb. Ztg. 279; Schles. Presse 909; Volks-Ztg. 283.)

v. Hartsen, der Katholicismus und seine Bedeutung in der Gegenwart. (Bl. f. lit. Unterh. 3.)

Hauck, das städtische Volksschulwesen. (Schulmann XIII, 12.)

Hauptii opuscula. (L. C. 52.)

Hazard, zwei Briefe über Verursachung und Freiheit im Wollen. (Westerm. Monatshefte 244.)

Hedge, die Schöpfung der Welt und die Anlage der menschlichen Gesellschaft. (Romanztg. 9; Europa 50.)

Heinemann, Wilke's Bildertafeln für den Anschauungsunterricht. (Deutsche Schule III, 4, 1.)

Heinsius, Religion oder Philosophie? (Bl. f. lit. Unterh. 50.)

v. Hellwald, Culturgeschichte. (Im neuen Reich 51; Europa 51.)

Helvetius, vom Menschen, seinen Geisteskräften und seiner Erziehung. (Schweiz. Lererztg. 50.)

Hentschel, Lehrbuch des Rechnenunterrichts in Volksschulen. (Hannov. Schulztg. 4.)

Hermann, die Metaphysik in der Theologie. (Oesterr. Prot. II, 2; Theol. Lit.-Ztg. II. 3.)

v. Hertling, üb. d. Grenzen d. mechan. Naturerklärg. (L. C. 52.)

v. Hertling, die Hypothese Darwin's. (Köln. Volksztg. 344.)

Hettner, Goethe und Schiller. (Bl. f. literar. Unterh. 52.)

Hoffmann, Anleitung zur Ertheilung eines methodischen Schreibunterrichts. (Schulfreund 33, 1.)

Hoffmeister, Examen-Katechismus. (Hannov. Schulztg. 49; Deutsche Schulztg. 49; Allg. Thür. Schulztg. 4.)

Horwicz, psychologische Analysen. (Dtsche. Schule II, 3, 6.)

Huber, die ethische Frage. (Oesterr. Prot. II, 2.)

Huber, die religiöse Frage. (Oesterr. Prot. II, 2.)

Huber, zur Kritik moderner Schöpfungslehren. (Oesterr. Prot. II, 2.)

Huber, der Pessimismus. (Hamb. Reform 299; Oesterr. Prot. II, 2.)

Jäger, neue Turnschule. (Essener Ztg. 5.)

Illing, Volkskindergarten oder Bewahranstalt. (Schulmann XIII, 12.)

Pädagogisches Intelligenzbl. (Neue Deutsche Schulztg. 4.)

Joël, religiös-philos. Zeitfragen. (Bl. f. lit. Unterh. 50.)

Just, zur Pädagogik des Mittelalters. (Jen. Lit.-Ztg. 3.)

Kehrein, Handbuch der Erziehung und des Unterrichts. (Kathol. Schulbl. 23, 1.)
Kehrein, Ueberblick der Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. (Kath. Schulbl. 23, 1.)
Kelle, die Jesuitengymnasien in Oesterreich. (Grenzboten 51.)
v. Ketteler, die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung. (Philothea 41, 2.)
v. Kirchmann, der Culturkampf in Preussen und seine Bedenken. (Katholik 56, 11.)
Kirchner, G. W. Leibniz. (Nordd. Allg. Ztg. 29.)
Kleinwächter, die rechts- und staatswissenschaftlichen Facultäten in Oesterreich. (Bohemia 7.)
Klencke, die Mutter als Erzieherin. (Bl. f. lit. Unterh. 52.)
Klencke, die Naturwissenschaft im weiblichen Berufe. (Neue Bahnen XI, 24; Allg. Modenztg. 48; Volksztg. 283; Breslauer Ztg. 581; Victoria 26, 46; Lit. Anzeiger z. Volksschulfreund 25; Landwirthsch. Frauen-Ztg. I, 12; Tagesbote a. Mähren und Schlesien 270.)
Krause, die Gesetze des menschlichen Herzens. (Im neuen Reich 51; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 49.)
v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. (Tagesbote aus Mähren u. Schles. 284; Theol. Litbl. XII, 2; Pester Lloyd 317.)
Krohn, Socrates und Xenophon. (Pädag. Arch. XIX, 1.)
Kuhl, die Anfänge des Menschengeschlechtes. (Illustr. Ztg. 1750.)
Kullak, Aesthetik des Clavierspiels. (Wiss. Beil. d. Leipz. Ztg. 6; Euterpe 36, 1.)

Laas, Kant's Analogien der Erfahrung. (Jen. Lit.-Ztg. 5.)
Lamarck, zoologische Philosophie. (Natur N. F. III. 3.)
Lammers, die Frau (Frauen-Anwalt VII, 10; Allg. Moden-Ztg. 48; Oldenb. Ztg. 298; Roman-Ztg. 10; Victoria 26, 46; Nachbar 1.)
Lange, Dr. Karl Schmidt's Geschichte der Pädagogik. (Anz. f. d. neueste pädagog. Lit. VI, 1.)
Langer, die Grundlagen der Psychophysik. (Jen. Lit.-Ztg. 3.)
Laveleye, die religiöse Zukunft der civilisirten Völker. (Dtscher. Merkur 49; Europa 5.)
Lazarus, das Leben der Seele. (Jen. Lit.-Ztg. 1.)
Lenormant, die Anfänge der Cultur. (Theol. Lit.-Ztg. I, 26.)
Lewes, Geschichte der Philosophie. (Gött. gel. Anz. 3.)
v. Lilienfeld, Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1.)
Lindau, Wie ein Lustspiel entsteht und vergeht. (Dtsche. Rundschau III, 5.)
Lindner, pädagogische Classiker. (Schles. Schulztg. 53.)
Lindner, J. A. Comenius, grosse Unterrichtslehre. (Christl. Schulbote 49; Schweiz. Lererztg. 50.)
Loehnis, Unterricht, Erziehung und Fortbildung. (L. C. 52.)
Lorm, der Naturgenuss. (Schles. Presse 866; Berl. Fremdenbl. 283.)
Lubbock, Blumen und Insekten in ihren Wechselbeziehungen. (Gaea XII, 12; Ausland 1.)
Lubbock, Ursprung und Metamorphosen der Insekten. (Gaea XII, 12.)
Luthardt, die Ethik des Aristoteles. (Jen. Lit.-Ztg. 3.)
Magnus, das Auge in seinen ästhet. und culturgesch. Beziehungen. (Dtsche Rundschau III, 5.)
Mainländer, die Philosophie der Erlösung. (Frankf. Ztg. 14. I.)
v. Marenholz-Bülow, Erinnerungen an Friedrich Fröbel. (Neue Kirchenztg. 47.)
Martin, Irrthum und Wahrheit in den grossen Fragen der Gegenwart. Philothea 41, 2.)
Marx, Gemüth und Welt. (Ueber Land und Meer 17; Hamb. Ztg. 293.)

Mascher, das deutsche Schulwesen. (Deutsche Schule II, 3. 6.)
Mascher, pädagogische Studien. (Deutsche Schulztg. 49.)
Meder, Grundzüge einer exakten Philosophie. (Im neuen Reich 51.)
Merget, Geschichte der deutschen Jugendliteratur. (Petzholdt's Anz. 1.)
Meyer, von der Wiege bis zur Schule an der Hand Friedrich Fröbels. (Roman-Ztg. 9; Neueste Nachrichten 327; Victoria 26, 46.)
Michelsen, Briefe von Schiller über ästhetische Erziehung. (Hamb. Corresp. 299; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 5; Allg. Modenztg. 5.)
Milde, allgemeine Erziehungskunde. (Allg. Zeitschr. für Lehrerinnen 2.)
Moleschott, der Kreislauf des Lebens. (Europa 5.)
Morpurgo, die Statistik u. d. Socialwissenschaften. (Nordd. Allg. Ztg. 304.)
Müller, Essays. (Liter. Centralbl. 7.)
Müller, Leben und Streben im Seminare zu Hannover während der Jahre 1790 bis 1794. (Hann. Schulztg. 49; Europa 52.)
Muster, die Geschichte in der Volksschule. (Württ. Schulwochenbl. 51.)
Nasemann, Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches. (Neue Preussische Ztg. 296; Nordd. Allg. Ztg. 299; Nat.-Ztg. 599; Post 303; Magdeb. Ztg. 595.)
Natur und Offenbarung. (Köln. Volksztg. 344.)
Noll, die Erscheinungen des sog. Instinktes. (Jen. Lit.-Ztg. 1.)
Oehlmann, die wissenschaftliche Ueberzeugung. (Jen. Lit.-Ztg. 4.)
Oppel, das Buch der Eltern. (Neue Bahnen XII, 1; Allg. Modenztg. 1; Sonntagsbeilage d. Neuen Preuss. Ztg. 3; Schles. Schulztg. 53; Stargard. Ztg. 269; Tagesbote aus Mähren und Schlesien 24.)
Otto, Frauenleben im deutschen Reich. (Neue Bahnen XI, 24.)
Perty, Anthropologie. (Westerm. Monatsh. 244.)
Petersilge, der deutsche Schülerfreund. (Königshütter Ztg. 134; Preuss. Stadt- nnd Landbote 120.)
Pfaff, über die Entstehung der Welt (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 52.)
Pfleiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz. (Gött. gel. Anz. 52.)
Pilz, Cornelia. (Allg. Modenztg. 4; Repert. d. Pädag. N. F. 142.)
Poel, Hamann's Leben und Schriften. (Rhein.-Westf. Post 251; Theol. Literaturbl. XII, 3.)
du Prel, der Kampf ums Dasein am Himmel. (Aus allen Welttheilen VIII, 3; Hamb. Ref. 279; Berl. Fremdenbl. 292; Deutsche Roman-Ztg. 15; Natur N. F. III, 6.)
Preyer, über die Ursache des Schlafes. (Natur N. F. III. 2.)
Pröhle, Lessing, Wieland, Heinse (Augsb. Allg. Ztg. 365; Nationalztg. 65; Europa 4.)
Prölss, Katechismus der Dramaturgie. (Deutsche Bühnen-Genoss. VI. 1.)
Radenhausen, Osiris. (Hamb. Reform 18.)
Radomski, Rathgeber für Eltern. (Schulfreund 33, 1.)
Reiff, die Zukunft der Welt. (Pastoralbl. für Homiletik VII, 2 u. 3.)
Reinkens, Revolution und Kirche. (Post 289.)
Die confessionslose Religion. (Bildungsverein VI, 49; Schl. Presse 31; Sonntags-Beilage der N. Pr. Ztg. 1.)
Rettig, Platonis Symposium (Theol. Litbl. XI, 26.)
Rettig, kritische Studien und Rechtfertigungen zu Platons Symposion. Theol. Litbl. XI, 26; Gött. gel. Anz. 3.)
Reymond, der Culturkampf in der Bronze. (Im neuen Reich 51; Nordd. Allg. Ztg. 13; Natur N. F. III, 6; Pester Lloyd 317; Hamb. Ztg. 293.)
Reymond, das neue Laienbrevier des Haeckelismus. (Im neuen Reich 51; Natur N. F. III, 6; Pester Lloyd 317; Elsäss. Journal 294.)
Richter, Kindergarten und Volksschule. (Deutsche Schule II, 3, 6.)
Riecke, Buch für Mütter. (Schweiz. Lerer-Ztg. 2; Hannov. Schulztg. 4; Neue deutsche Schulztg. 4.)

Rudolph, praktische Anleitung zur Ertheilung eines naturgemässen Unterrichts in unserer Muttersprache. (Christl. Schulbote 50; Anzeiger f. d. neueste pädag. Lit. VI, 1; Kath. Schulbl. 23, 1.)
Rüegg, der Republikaner. (Schweiz. Lerer-Ztg. 53.)

Schäfer, über d. Lügen u. d. Erziehung z. Wahrhaftigkeit. (Württemb. Schulwochenbl. 50; Deutsche Schulztg. 49.)
Schäfer, über die wichtigsten der heute herrschenden Leselehrmethoden. (Anzeiger für die neueste pädagog. Literat. VI, 1.)
Schäfer, Verschiedenheit der Auswahl u. Behandlung des Unterrichts in Knaben- u. Mädchenschulen. (Württemb. Schulwochenbl. 50.)
Scheibert, des Kindes Spielen und Spielzeug. (Deutsche Schulztg. 49; Ueber Land und Meer 18.)
Schildbach, die Schulbankfrage und die Kunze'sche Schulbank. (Kath. Schulbl. 23, 1.)
Schindler, theoretisch-praktisches Handbuch für den ersten Schulunterricht. (Württemb. Schulwochenbl. 50.)
Schmid, pädagogisches Handbuch für das Haus. (Schulfreund 33, 1; Allg. Thür. Schulztg. 3.)
Schmid, die Darwin'schen Theorien. (Daheim 11; Augsb. Allg. Ztg. 354.)
Schmidt, der Rechenunterricht in d. Volksschule. (Deutsche Schulztg. 2.)
Schmitz, der Schulfreund. (Repert. d. Pädag. N. F. 11, 2.)
Schneider, Marc Aurel's Meditationen. (Jen. Lit.-Ztg. 52.)
Schramm, Grundgedanken und Vorschläge zu einem deutschen Unterrichtsgesetze. (Allg. Moden-Ztg. 49; Schweiz. Lerer-Ztg. 52; Tagesbote aus Mähren und Schlesien 10.)
Schröder, Magazin für Lehr- und Lernmittel. (Allg. Thür. Schulztg. 4.)
Schröter und Thiele, Lessing's Hamburgische Dramaturgie. (St. Petersburger Herold 316; Jen. Lit.-Ztg. 5.)
Schütze, evang. Schulkunde. (Schulbl. d. evang. Sem. Schles. 26, 6.)
Schuler, Schulreden. (Kath. Schulbl. 23, 1.)
Schumann, Leitfaden der Pädagogik. (Kärnt. Schulbl. 2.)
Seyffardt, die katholische Volksschule am Niederrhein unter geistlicher Leitung. (Bildungsverein VII, 3.)
Spir, Empirie und Philosophie. (Europa 5.)
Stelzhamer, die Dorfschule. (Bl. f. Erzieh. u. Unterr. VIII, 1.)
Steuder, Philosophie im Umriss. (Deutsche Ztg. 1805.)
Stöckl, Lehrbuch der Gesch. der Pädagogik. (Schulfreund 33, 1.)
Strauss, gesammelte Schriften. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 50; Europa 52; Schwäb. Merkur 239 u. 305; Nationalztg. 9; Neue Stett. Ztg. 462 u. 478; Baseler Nachr. 246; Neue Preuss. Ztg. 242 u. Sonntagsbeil. 43; Neue Frankf. Presse 282; Mainzer Tagebl. 237; Presse 281. 282; Deutsche Ztg. 1712; N. Wiener Tagebl. 289; Rh. Museum 15; Nürnb. Corresp. 538; N. Zürich. Ztg. 541; Düsseld. Ztg. 296; Nationalztg. 468; Elberf. Ztg. 264; Hamb. Corresp. 257; Strassb. Ztg. 260.)

Tangermann, Philosophie und Christenthum. (Bl. f. lit. Unterh. 50; Wiener Abendp. 285.)
Thiele, Kant's intellectuelle Anschauung. (Jen. Lit.-Ztg. 3.)
Thönes, was ist für und gegen die confessionell gemischte Volksschule zu sagen? (Württemb. Schulwochenbl. 50.)

Ulrici, Abhandlungen zur Kunstgeschichte. (Gegenwart 53; Augsb. Allg. Ztg. 356; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 3; Köln. Ztg. 2. 1; Volksztg. 286.)

Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange. (Europa 1.)
Vogel, die Mutter als erste Lehrerin ihres Kindes. (Allg. Thür. Schulztg. 52.)
Volbehr, Beiträge zur Geschichte der Chr.-Albr.-Univ. zu Kiel. (L. C. 1.)

Volbehr, die Einweihungsfeier des neuen Universitätsgebäudes zu Kiel. (Neue evang. Kirchenztg. 50.)
Wahl, die höhere Töchterschule. (Allg. Thür. Schulztg. 50.)
Walcker, ein preussisches Unterrichtsgesetz oder ein Reichsgesetz über die militärische Jugenderziehung? (Mil. Wochenbl. 100; Deutsche Heeresztg. II, 5.)
Weber, die vier ersten Schuljahre. (Deutsche Schule II, 3, 6).
Wehrhan, das Volksschulwesen in England. (Würtemberg. Schulwochenblatt 50.)
Weigelt etc., Unterricht. (Schulbl. d. evangel. Sem. Schles. 26, 6.)
Weiss, über die hauptsächlichsten Bildungsideale der Gegenwart. (Würtemb. Schulwochenbl. 50.)
v. Wekerle, zeitgerechte Reform der Filosofie. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 2; Europa 5.)
Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. (Lit. Rundschau, II, 15.)
Wiedemann, Präparationen für den Anschauungsunterricht. (Allg. Thür. Schulztg. 3.)
Wiese, deutsche Briefe über englische Erziehung. (Post 304; Evang. Gemeindebl. [Königsb.] 2.)
Wiese, die Macht des Persönlichen im Leben. (Rhein.-Westf. Post 256; Allg. ev. luther. Kirchenztg. 51.)
Wiessner, das Atom. (L. C. 52.)
Wiessner, Materie, Raum und Wesenheit. (Bohemia 11.)
Witte, Salomon Maimon. (Schles. Presse 869.)
Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. (Deutsche Schule II, 3, 6.)
Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik. (Theol. Litbl. XII, 3).
Zimmermann, der Anschauungsunterricht in Netzkonturen-Zeichnungen. (Schweiz. Lerer-Ztg. 1.)

Aus Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1. Jahrg. 2. Heft. 1) Fr. Paulsen, über die principiellen Unterschiede erkenntnisstheoretischer Ansichten. — 2) M. Heinze, Der Idealismus Friedrich Albert Lange's. — 3) O. Liebmann, Raumcharakteristik und Raumdeduction. — 4) A. Riehl, Der Raum als Gesichtsvorstellung. — 5) W. Windelband, Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich. — 6) E. Zeller, Antwort an Herrn Professor Dr. J. H. v. Fichte. — 7) Recensionen: Schmitz-Dumont, Zeit und Raum etc. von A. Riehl; B. Erdmann, Martin Knutzen u. s. Zeit von A. Riehl; Ribot, die Erblichkeit von C. Göring. — 8) Selbstanzeigen: O. Bertling, philosophische Briefe; R. Biese, die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Kant; G. v. Gizycki, philosophische Consequenzen der Entwicklungstheorie; G. v. Gizycki, die Philosophie Shaftesbury's; C. Göring, über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit; W. Göring, Raum und Stoff. Ideen zu einer Kritik der Sinne; A. Riehl, der philosophische Kriticismus. Bd. 1.: Simonin, Traité de Psychologie; A. Wiessner, Vom (Kraft)-Punkt zum Geiste und: die absolute oder wesenhafte Realität des Raumes; J. H. Witte, zur Erkenntnisstheorie und Ethik. — 9) Philosophische Zeitschriften. — 10) Bibliographische Mittheilungen.

Deutsche Rundschau. II. Jahrgang. Hft. 11. August 1876. A. Lammers, die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. Hft. 12. September. Ad. Lasson, Eduard von Hartmann und seine neuesten Schriften. III. Jahr-

gang. Hft. 1. October. E. Zeller, der Process Galilei's. Hft. 2. Novbr. L. Friedländer, Kant in seiner Stellung zur Politik. Hft. 4. Jan. 1877. E. Zeller, Alexander und Peregrinus: ein Betrüger und ein Schwärmer.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1877. II. Ch. Lèvèque, Francois Bacon metaphysicien. E. de Hartmann, Un nouveau disciple de Schopenhauer: J. Bahnsen (Suite et fin). G. Compayré, L'éducation d'après Herbert Spencer. Analyses et comptes-rendus: D. Ferrier, The function of the Brain. — Bridel, La philosophie de la religion de Kant. — Swientochowski, Essai sur l'origine des lois morales. — Les Universités françaises et allemandes. — Programm complet des cours de philosophie. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Necrologie, M. Léon Dumont. — III. J. Delboeuf, La loi psychophysique: Hering contre Fechner. — F. Bouillier, La regle des moeurs. — L. Liard, La logique de M. Stanley Jevons. — Analyses et comptes-rendus: v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus. — Angiulli, La pedagogia, lo stato e la familia. — J. Soury, Les religions, les arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce. — J. Baissac, Les origines de la religion. — Revue des périodiques étrangers: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — Philosophische Monatshefte. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Personalien.

Am 8. December feierte der Senior der philosophischen Facultät in Leipzig, Herr Geh. Hofrath Dr. Wilhelm Drobisch, sein 50jähriges Jubiläum als ordentlicher Professor. Der Kreishauptmann Graf zu Münster überbrachte demselben die Glückwünsche des Königs von Sachsen und des Cultusministeriums sowie die Ernennung zum Geheimen Rathe, der Hofrath Dr. M. Heinze ein Handschreiben des Grossherzogs von Oldenburg, der dem Jubilar die Insignien des Ehren-Gross-Comthurkreuzes des Oldenburgischen Haus- und Verdienst-Ordens übersandte; die theologische Facultät ernannte ihn zum Ehrendoctor der Theologie; die Stadt Leipzig zu ihrem Ehrenbürger; die Schüler desselben übergaben einen ansehnlichen Fonds zur Gründung eines Drobisch-Stipendiums. Die Universität hatte zur Feier des Tages beschlossen, die Büste des Jubilars, in Marmor ausgeführt, in die akademische Aula aufzunehmen; ein vorzüglich gelungenes Modell von Professor Johannes Schilling in Dresden war bereits in der Wohnung des Jubilars ausgestellt. Zahlreiche Deputationen begrüssten diesen; von Seiten der Universität, der philosphischen Facultät, der Gesellschaft der Wissenschaften, der Jablonowski'schen Gesellschaft, des Buchhändlervereins, der Vereinigung wissenschaftlicher studentischer Vereine u. s. w. Auch von auswärtigen Universitäten waren Deputationen eingegangen, so von Göttingen und Jena. Auch die Studentenschaft betheiligte sich mit Wärme: am Vorabende brachte der Gesangverein Arion, am Jubiläumstage der Paulus dem Gefeierten ein Ständchen. — Am 15. Februar starb in Heidelberg der ordentliche Professor der Philosophie, Freiherr A. von Reichlin-Meldegg im fast vollendeten 75. Lebensjahre, nachdem er schon längere Zeit wegen körperlicher Schwäche seine Lehrthätigkeit hatte einstellen müssen. Sein Uebertritt vom Katholicismus (er war katholischer Priester und Freund und Schüler Wessenberg's) zur evangelischen Kirche machte vor einem halben Jahrhundert grosses Aufsehen. — Dr. Johannes Volkelt hat sich an der Universität Jena für Philosophie habilitirt. — Der Professor der Philosophie, Dr. Windelband in Zürich folgt zu Ostern einem Rufe an die Universität Freiburg i. Br. — Der ausserordentliche

Professor der Philosophie und Pädagogik, Dr. O. Willmann in Prag. is zum ordentlichen Professor ernannt worden.

Miscelle.

Am 21. Februar, dem zweihundertjährigen Sterbetage Spinoza's, hat im Gebäude für Künste und Wissenschaften das Comité für Errichtung eines Spinozadenkmals im Haag eine öffentliche Versammlung veranstaltet, welche Prinz Alexande der Niederlande mit seiner Gegenwart beehrte und vor welcher Renan die oben mitgetheilte Rede hielt. Das Comité hat beschlossen, nunmehr mit Ausschreiben einer Preisfrage für das Standbild vorzugehen, das, wie es scheint, vor dem Sterbehause des Philosophen auf der Pavilioengracht errichtet werden soll.

Berichtigung.

Man wolle im ersten Hefte lesen:

S. 40 Z. 1 v. u.: unendlich statt endlich.
S. 44 Z. 15 v. o.: Verneinung statt Vereinigung.
S. 44 Z. 5 v. u.: Nichtigkeit statt Richtigkeit.

Neuer Verlag von Theobald Grieben in Berlin.

Bibliothek für Wissenschaft und Literatur 15. Band.

Idealrealismus und Materialismus.

Eine allgemein verständliche Darstellung ihres wissenschaftlichen Werthes von **Dr. Ludwig Weis.** 3 Mark.

Auch dieses neue Werk des Verf. mit seiner allgemein verständlichen und anschaulichen Schreibweise dürfte, wie die früheren, welche die Kritik in günstigster Weise besprochen hat, willkommen geheissen werden. In 8 Abschnitten: Materie des Sprechens, Aesthetisirung der Materie in der Religion, wissenschaftliche Bestimmung der Materie, ist Alles aus Atomen entwickelt? wie ermöglicht der Materialismus die Urzeugung? wie ermöglicht er die Entwicklung des Bewusstseins? Resultate, Gesichtspunkte, und Thesen, Anmerkungen — zeigt derselbe, dass der Materialismus Dogmatismus und Ultramontanismus sei, weil er wie die Religion sage, die Endursache sei ein Geheimniss, aber doch verlange, dass man dieses Geheimnissvolle als Materie glauben und denken müsse, nicht aber als Gott. Er zeigt ferner, dass der Materialismus Idealismus sei, insofern er nur in Worten, Vorstellungen und Ideen denken und reden könne.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Wissenschaft und Leben.

Rede

zu der von der Marburger Universität veranstalteten Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers

von **Prof. J. Bergmann.**

Hochgeehrte Versammlung!

Nicht eher, lässt Plato in seinem Werke über den Staat den Socrates sagen, — nicht eher werde es eine Erholung von dem Uebel für die Staaten und überhaupt für das menschliche Geschlecht geben, als bis entweder die Philosophen Könige werden, oder die Könige wahrhaft und gründlich philosophiren. Es solle dies gesagt werden und sollte es ihn auch mit Schmach und Spott wie eine aufsprudelnde Welle überschütten. In der That wird es an Spott über dieses Ideal der Staatsleitung gewiss nicht gefehlt haben. Aber es hat sich gegen den Spott behauptet und, wenn auch nur durch seine Beziehung zu anderen Tendenzen, eine historische Wirksamkeit ausgeübt, welche bis in unsere Tage hineinreicht. Denn mindestens nicht unwahrscheinlich ist es, dass die Lehre, welche die geistige und die weltliche Herrschaft in den Händen des Statthalters Gottes auf Erden vereinigt wissen will, und denselben zum Verkünder der Wahrheit von den göttlichen Dingen sowie zum Richter über die weltliche Wissenschaft und zugleich zum Fürsten der Fürsten be-

rufen glaubt, — dass diese Lehre eine ihrer Wurzeln in jenem Ideale hat. Dass Plato's Werk über den Staat einen Einfluss in dieser Richtung ausüben konnte, beweist das Beispiel eines der entschiedensten Vertreter der hierarchischen Idee, Campanella's, der anfänglich in ausdrücklicher Anknüpfung an Plato einen Idealstaat entwarf, an dessen Spitze ein Metaphysicus stehen sollte, und ihn später umgestaltete in ein die Welt umfassendes Reich, regiert vom Papste inmitten eines Senates von Fürsten. Jedenfalls ist ein innerer Zusammenhang zwischen der Politik des griechischen Philosophen und derjenigen der Anhänger der römischen Hierarchie nicht zu verkennen. Ein solcher innerer Zusammenhang liesse sich auch leicht nachweisen bezüglich derjenigen Bestrebungen, welche durch eine in den Zeitumständen begründete Ideenassociation für uns mit den hierarchischen verknüpft sind, — der socialistischen. Denn die Träume des Urhebers des modernen Socialismus, des Grafen Saint Simon, und seiner nächsten Nachfolger, wie gross auch ihr Gegensatz einerseits zu dem Ideale Plato's, andererseits zu den Hoffnungen der Ultramontanen ist, stimmen doch darin mit ihnen überein, dass sie die äussere Herrschaft einem aus dem Kreise derer übertragen wollen, die in das Lehrgebäude der höchsten Weisheit eingeweiht sind.

In unserem Kreise kann zwar ein Gedanke, den Plato gedacht, nicht dem Spotte ausgesetzt sein, ebenso wenig aber wird jener, der die Zügel der Regierung der Philosophie übergeben will, überzeugende Kraft für uns besitzen, und besässe er sie, so wäre der Hinweis auf seinen Zusammenhang mit den ultramontanen und den socialistischen Tendenzen wenig geeignet, dieselbe zu erhöhen. Vollends in dieser Stunde, wo wir uns versammelt haben, in unserer Weise den Geburtstag unseres Kaisers und Königs zu feiern, sind wir gewiss Alle am wenigsten geneigt, einer philosophischen Construction ein erhebliches Maass von Wahrheit zuzugestehen, welche die schwere Kunst des Regierens lieber der Neigung und der Fähigkeit zu grüblerischem Denken scheint anvertrauen zu wollen, als einem frühzeitig geübten Blicke in die Wogen des Völkerlebens, einem kräftigen und

beharrlichen Wollen kühner aber erreichbarer Zwecke, einem sicheren Gefühle für das Rechte und Gerechte, einem frommen demüthigen Glauben an eine göttliche Weltregierung. Denn aus solchen Eigenschaften ist die Reihe der Thaten Wilhelms I. hervorgegangen, auf welche heute das dankbare Vaterland zurückblickt. Wir preisen uns glücklich, nicht Minerva's Vogel, sondern den Adler als Sinnbild am Throne der Hohenzollern zu wissen.

Mit solcher Gesinnung möchten wir uns indessen doch nicht so weit von der Denkweise des grossen Philosophen entfernen, als es den Anschein hat. Wenn wir untersuchten, worin nach ihm die wahre Philosophie, die wahre Weisheitsliebe besteht, welche Geistes- und Charaktereigenschaften ihm als eine Bedingung gelten, um zu dieser wahren Philosophie zu gelangen und darin zu beharren, und welche Herrschertugenden er als eine nothwendige Folge der durch diese Eigenschaften bedingten Philosophie betrachtet, so würden wir wohl finden, dass nicht die unwesentlichsten Züge in dem Bilde des vollkommenen Herrschers, welches ihm vorschwebt, sich wieder erkennen lassen in dem Bilde des ehrwürdigen Helden, dessen segensreiche Regierung noch viele Generationen nach uns preisen werden.

Doch nicht einer Frage der Gelehrsamkeit lassen Sie uns in dieser Stunde unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Lassen Sie uns vielmehr die Erinnerung an das platonische Regierungsideal zum Anlass nehmen, zu erwägen, welche Beziehung wir denn der Philosophie, d. h. aber, wenn wir das Wort in dem weitesten Sinne nehmen, in welchem Plato es gebraucht, der Wissenschaft zum praktischen Leben und zuhöchst dem politischen geben möchten, damit wir sehen, ob auch gegenüber den Wünschen, die wir als Pfleger der Wissenschaft hegen, unsere freudige Zustimmung zu der Regierungsform unseres Staates und ihrer Verwaltung durch ihn, dessen Fest wir heute begehen, sich bewähre.

In den Lebensauffassungen, welche den eben berührten Standpunkten zu Grunde liegen, können wir einen allgemeinen Gedanken finden, darin sie übereinstimmen, den Gedanken

der Einheit des inneren und äusseren Lebens. Und diesem Gedanken werden wir unsere Zustimmung nicht versagen, wie weit wir uns auch von jenem Standpunkte entfernen mögen. Das innere geistige Leben des Einzelnen soll sich nicht in sich abschliessen, es soll übergehen in das äussere Leben, es gestalten und durchdringen, und das äussere Leben soll nicht seinen letzten und höchsten Zweck in sich selbst haben, sondern ein inneres Leben aus sich erzeugen und nähren. Der ganze ungetheilte Mensch soll eintreten in das Verhältniss zur Welt und soll theilnehmen an dem Insichsein und Fürsichsein der Ichheit. Mit dem Gewinne seines Geistes und Gemüthes soll der Mensch im Handeln aus sich herausgehen, mit den Erfolgen und Aufgaben seines Wirkens soll er im Dichten und Denken in sich einkehren. Und wie den Einzelnen, so werden wir auch ein Volk rühmen, wenn es nicht bloss ein reiches äusseres Leben entfaltet, sondern darin auch einen Antrieb für seine geistigen Interessen findet, und wenn es nicht bloss ein reges inneres Leben des Geistes in sich pflegt, sondern dasselbe auch in der Gestaltung seiner Verhältnisse und seiner Sitten und in seinen äusseren Unternehmungen ausprägt; wenn sein religiöses Empfinden und Denken, sein künstlerisches Schaffen, sein wissenschaftliches Forschen in dem Verhältnisse wechselseitiger Anregung, Berichtigung und Förderung steht mit seinem Handel und Wandel, seiner materiellen Produktion und Cultur, seinen socialen und politischen Veranstaltungen.

Dass die Wissenschaft die mannigfachste Förderung durch das sogenannte praktische Leben findet, und dass sie diesem reichlich vergilt, was sie von ihm empfangen, gibt Jeder gern zu. Ohne ein gewisses Maass des Wohlstandes der Nation und der Sicherheit geordneter Zustände würden der Forschung weder die äusseren Hülfsmittel, deren sie bedarf, Bibliotheken, Sammlungen, Instrumente, noch die Musse und die freie Geistesstimmung, in der sie allein gedeiht, zu Gebote stehen. Ohne die Aufgaben, welche ihr die Sorge für das allgemeine Wohlergehen stellt, wäre sie der Gefahr zu erschlaffen und sich in leere Spitzfindigkeiten und nebensächliche Probleme zu verlieren, ausgesetzt. Was würde aus der Jurisprudenz

werden, wenn das goldene Zeitalter wiederkehrte, in welchem nach Ovid's Schilderung die Menschen ohne Gesetz Recht und Treue pflegten? Verdankt nicht die Naturwissenschaft zum grossen Theile ihre Blüthe den Anforderungen, welche die Cultur des Bodens, der Pflanzen, der Thiere, welche der Handel und die Industrie, der Trieb zum Wohlleben und die Pflege der Gesundheit an sie gestellt haben und stellen? Die Sprachwissenschaft und die Geschichte, würden sie wohl die Höhe erreicht haben, welche sie jetzt einnehmen, und würden sie ferner gedeihen, wenn ihre Gegenstände ausser allem realen Zusammenhange mit den ausserwissenschaftlichen Interessen ständen, und wenn der Staat nicht ihrer Hülfe zur Erziehung seiner Bürger bedürfte? Der Philosophie erwächst zwar nur geringe Anregung aus Aufgaben, welche ihr das praktische Leben unmittelbar stellt; die ausserwissenschaftlichen Interessen, welche sie fördern, indem sie bei ihr Förderung suchen, gehören gleich dem philosophischen Interesse selbst vorzugsweise dem inneren Leben an; aber indem die Fachwissenschaften von ihr verlangen, dass sie ihre Grundbegriffe bearbeite, eine Theorie des wissenschaftlichen Denkens und seiner Formen und Methoden ausbilde und allgemeine Gesichtspunkte darbiete zur Zusammenfassung der mannigfaltigen Untersuchungen und Resultate, kommen alle die Anregungen, welche diese aus den Bedürfnissen des äusseren Lebens ziehen, mittelbar auch ihr zu Gute. Aehnlich verhält es sich mit der Theologie. Ihr wird die Vermittelung, welche die Philosophie den Fachwissenschaften verdankt, durch die Religion geboten. Gern werden Sie mir erlassen, mich darüber zu verbreiten, dass die Wissenschaft ihrerseits dem Leben nichts schuldig bleibt. Denn wer möchte heute noch mit Rousseau von einem paradiesischen Naturzustande träumen, um welchen die Künste und Wissenschaften die Menschheit gebracht haben? Zwar das gegenwärtig beliebte Wort, der Staat möge nur dafür sorgen, dass wissenschaftliche Bildung, besonders naturwissenschaftliche, alle Schichten des Volkes durchdringe, so werden die ihm feindlichen Kräfte von selbst verschwinden, wird einem tieferen Verständnisse der Menschennatur kaum minder als Träumerei erscheinen; denn

weniger Mangel an wissenschaftlicher Einsicht als Verblendung, die immer von den Trieben der Sinne und des Herzens gewirkt wird, nähren jene Kräfte. Aber dies thut der Ueberzeugung keinen Eintrag, dass die Wissenschaft eines der mächtigsten Werkzeuge sei, um den möglichst vollkommenen äusseren Zustand, den Rousseau als Anfang der Geschichte setzte, als das Ende derselben hervorzubringen.

Wenn nun auch die Wechselwirkung, dadurch die Wissenschaft und das sogenannte praktische Leben sich gegenseitig fördern, offen vor Aller Augen liegt, so ist dieses Verhältniss doch vielleicht für beide Seiten ein äusserliches, zufälliges. Vielleicht sind es nur die Ungunst der Natur und das Ungesellige in den menschlichen Trieben, welche die Theorie für die Praxis unentbehrlich machen. Vielleicht hat es nur in der Trägheit unseres Geistes und der Unentschiedenheit unseres wissenschaftlichen Sinnes seinen Grund, dass unser Denken des Antriebes und der Leitung durch Zwecke bedarf, welche an sich der Wissenschaft fremd sind. Im Wesen des wissenschaftlichen Strebens liegt vielleicht nichts, wodurch es über sich hinauswiese und praktisch zu werden verlangte; und die Mächte, welche das äussere Leben gestalten, sind vielleicht an sich von der Art, dass sie keine Vollendung desselben in einem inneren Leben überhaupt und in einem solchen wissenschaftlicher Forschung insbesondere fordern.

Platonisch wäre diese Auffassung nicht; sie könnte sich aber auf Plato's grössten Schüler berufen. Die vollkommenste Einheit des inneren und des äusseren Lebens könnte doch nach Aristoteles nur eine äusserliche sein. Denn das eigentliche innere Leben und das äussere sind nach ihm nicht Leben einer und derselben, sondern zweier äusserlich verknüpfter Wesenheiten: der Seele, welche er als die Einheit des Lebens eines Organismus fasst, und des vernünftigen Geistes, welcher ein von der Seele wie vom Leibe gänzlich verschiedenes Princip sein und von aussen her mit ihnen in Verbindung treten soll. Der vernünftige Geist, das Princip des eigentlichen inneren Lebens, ist aber nach ihm an sich lediglich theoretisches Denken. Im Wissen um des Wissens willen

findet der vernünftige Geist allein seine Lust. Alles Begehren und Handeln ist ihm an sich fremd, ist lediglich eine Function der mit dem Leibe identischen Seele. Ohne die ihm äusserliche Verbindung mit dem beseelten Leibe würde er wie Gott, der reiner vernünftiger Geist ist, ganz in der Seligkeit mühelosen Denkens aufgehen. Nur weil er in uns mit dem Leibe und der Seele verflochten ist, wird er aus dem reinen Denken herausgerissen und zur Leitung des Begehrens, das dadurch zum Wollen wird, und des Handelns gebracht, wird er also zum praktischen Geiste, und entstehen ihm andererseits die mannigfachen Störungen seines theoretischen Verhaltens und die Nothwendigkeit äusserer Hülfsmittel für dasselbe. Aber obwohl wir nicht reiner Geist sind, so ist das höchste Gut doch auch für uns die reine von aller Praxis abgewandte Erkenntniss. Nur in dieser findet der Mensch Ruhe und Frieden; in allem Andern sucht er ausser sich, was er nur in sich selbst finden kann.

Wer mit Aristoteles dafür hält, dass die Vernunft an sich nur theoretisch sei, und dass also das Begehren und mit ihm das Fühlen Functionen einer untervernünftigen oder auch einer nebenvernünftigen Region unseres Wesens seien, wird sich, wie er sich auch zu den übrigen eben berührten Punkten der aristotelischen Lehre stellen mag, auch der Consequenz nicht entziehen können, eine innere und wesentliche Zusammengehörigkeit von Erkenntniss und praktischem Leben zu leugnen. Er wird behaupten müssen, dass der eigentliche Werth wissenschaftlicher Erkenntniss ganz und gar in ihr selbst liege, und dass die Bedeutung derselben für das äussere Leben wie auch für das innere, soweit es nicht eben in der wissenschaftlichen Erkenntniss besteht, gegenüber jenem Werthe ein durchaus Untergeordnetes und Nebensächliches sei. Für den höchsten und besten Zustand, der einem vernünftigen Wesen zu Theil werden kann, für den vernünftigsten Zustand, wird er denjenigen eines reinen Schauens der Wahrheit halten müssen, in welchem alles Begehren, auch das edelste, schweigt und nicht blos die Sinne, sondern auch das Herz und das Gemüth gleichsam abgestreift sind.

Es müsste nun freilich Jemand ganz aus der Denkweise unserer Zeit heraustreten, um sich zu dieser Consequenz zu bekennen. Die Voraussetzung aber, zu welcher dieselbe gehört, die lediglich theoretische Natur der Vernunft, die Ausschliessung alles Begehrens und Fühlens von ihr, lässt sich leicht in manchen auch in unserer Zeit geltenden Vorstellungen wiederfinden. Haben doch auch wir uns gewöhnt, das Denken einerseits und das Wollen und Handeln andererseits einander entgegen zu setzen, als seien es Aeusserungen verschiedener Seelentheile, die nur äusserlich in der Einheit der Seele verbunden seien. Indem wir die Vernunft zunächst als das Vermögen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden, fassen, setzen wir sie zum Wollen und Handeln leicht in das Verhältniss einerseits eines blossen Hülfsmittels, andererseits eines Hindernisses, — eines Hülfsmittels, wenn wir durch ihre Schlüsse die Wege zu den Zielen unseres Wollens finden und diese Ziele unter einander in Uebereinstimmung bringen, eines Hindernisses, wenn der angeborenen Farbe der Entschliessung des Gedankens Blässe angekränkelt wird. Und während wir der Vernunft den Kopf zum Sitze anweisen, glauben wir, das Organ unseres Gefühls im Herzen wahrzunehmen. Was dem Herzen werth und heilig ist, halten wir oft für bedroht durch das Vernünfteln und Raisonniren des Kopfes. Wir reden von der eisigen Kälte des Verstandesmenschen, indem wir dabei unter dem Verstande nur die sich selbst überlassene, durch den Willen, das Gefühl, die Phantasie nicht beeinflusste Vernunft verstehen.

Was an diesen Vorstellungen Wahres ist, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Für unseren Zweck genügt es, den unrichtigen Begriff der Vernunft als eines ausschliesslich theoretischen Vermögens, der ihnen zu Grunde liegt, zurückzuweisen.

Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn die Vernunft zunächst als das Vermögen des logischen Denkens bestimmt wird. Aber das logische Denken ist kein blosses Geschehen in uns, dem gegenüber wir die Rolle des müssigen Zuschauers spielten. Es mag einen Vorstellungsverlauf geben, der ein

blosses Geschehen in uns ist und in den sich kein Begehren und kein Gefühl der Lust und der Unlust mischt, obwohl sich auch das mindestens bestreiten liesse; das logische Denken aber ist eine Thätigkeit, und wie alle unsere Thätigkeiten vollziehen wir es durch unseren Willen. Wir denken, weil wir wissen wollen, und wir wollen wissen, weil wir das Nichtwissen als einen Mangel fühlen, und weil der Besitz des Wissens uns Lust gewährt. Und nicht ein einmaliger Entschluss genügt dazu, damit ein Denkprocess eingeleitet werde, der dann von selbst verliefe, wie eine aufgezogene Uhr nur einen Anstoss ihres Pendels fordert, sondern es bedarf einer continuirlichen Anspannung von der Inangriffnahme eines Problems bis zu seiner Lösung, es bedarf vielfach einer Energie, einer Ausdauer und Beharrlichkeit des Wollens, wie sie grösser zu keiner äusseren Unternehmung verlangt wird. Und das Unlustgefühl des Mangels bildet nicht bloss den Ausgangspunkt, das Lustgefühl des Besitzes nicht bloss den Endpunkt einer Untersuchung, sondern beide begleiten dieselbe Schritt für Schritt, indem bald das eine, bald das andere überwiegt. Fürwahr, auch wir, die wir im Denken unseren Beruf haben, sind Männer der That; das Leben, das wir in der wissenschaftlichen Forschung führen, ist reich an Freude und Qual; Kraft und Muth werden auch bei unseren Unternehmungen geschätzt.

Wäre nun wohl die Vernunft das Vermögen logischen Denkens, wenn das Interesse am Denken und Wissen nicht ihr angehörte, wenn nicht sie den Mangel und die Befriedigung empfände und nicht sie die lebendige Kraft für die Bewegung der Gedanken hergäbe, sondern alles dieses einem untervernünftigen oder nebenvernünftigen Theile der Seele entstammte? Könnte sie also ein Vermögen logischen Denkens sein, wenn sie nicht auch ein Vermögen des Wollens und Fühlens wäre, und zwar dieses wäre, inwiefern sie jenes ist?

Es wäre hiermit freilich wenig gewonnen, wenn unter dem vom Denken unabtrennbaren Wollen nur dasjenige verstanden werden dürfte, welches zu seinem Gegenstande das

Denken und Wissen hat, und unter dem Fühlen nur dasjenige, welches sich als Unlust auf den Mangel des Wissens, als Lust auf den Gewinn und Besitz desselben bezieht. Sie werden mir aber Ihre Zustimmung nicht verweigern, wenn ich nunmehr voraussetze, dass nur ein solches Wesen des logischen Denkens fähig ist, also Vernunft besitzt, welches sich seines Ichs im Gegensatze zur Aussenwelt einschliesslich seines eigenen Leibes wenigstens dunkel bewusst ist und weiter sich von der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel seiner eigenen Zustände als den einheitlichen und mit sich identischen Träger derselben unterscheidet, und wenn ich demnach die Vernunft gleichsetze der, um sie kurz zu bezeichnen, freien Ichheit. Ein Kind, dessen Ich gleichsam emportaucht aus dem Sinnenleben und das nun zum ersten Male Ich sagt, gibt mit diesem Worte zu erkennen, dass die Vernunft in ihm ihre Hülle durchbrochen hat. Deshalb wollte Fichte den Tag festlich begehen, an welchem sein Kind zum ersten Male Ich sage. Wenn nun die freie Ichheit die Vernunft ist, so muss alles Streben, Begehren, Fühlen, das nur dem freien Ich möglich ist, als eine Function der Vernunft betrachtet werden. Nicht vermöge unserer Sinnlichkeit, wie dem Aristoteles sich nähernd Kant wollte, sondern vermöge unserer Vernunft begehren wir die Erkenntniss, fühlen wir die Schönheit, lieben und hassen wir unseres Gleichen, sind wir ferner, worin Kant wieder beistimmen würde, für unsere Thaten verantwortlich und werden wir von der Ahnung des Göttlichen ergriffen.

Wir müssen noch einen Schritt weiter gehen; indem wir auch das sinnliche Fühlen und Begehren in eine innere Beziehung zur Vernunft setzen. Es wäre zwar ungereimt zu sagen, dass ein Wesen durch seine Vernunft sinnliche Lust und Unlust fühle und die sinnliche Lust begehre, (denn das würde heissen, es sei sinnlich durch das, was es mehr als sinnliches ist). Aber jedes vernunftbegabte Wesen nimmt doch durch seine Vernunft ein Interesse auch an seinem sinnlichen Wohlsein und an der Befriedigung seiner sinnlichen Begierden. Denn es ist dasselbe untheilbare Ich, welchem die Vernunft und welchem die Sinnlichkeit eignet. Es ist

sselbe untheilbare Ich, welches nach Speise und Trank gehrt und welches seine Lust in der Freundschaft, in nst und Wissenschaft, und andererseits auch in der Rache, r Verleumdung, der Tyrannei sucht. Die Vernunft ist keine ue Wesenheit, welche zu dem Subjecte der sinnlichen Triebe zukäme. Das vernunftbegabte Wesen ist vielmehr auch s sinnliche; in der höheren Stufe der Vernünftigkeit ist niedere der Sinnlichkeit enthalten, wie etwa im animachen Leben das vegetative. Wenn daher ein Wesen sich seinen sinnlichen Begierden und Gefühlen seiner Ichheit wusst ist und als freies Ich jene unmittelbar der Sinnlichkeit gehörigen Functionen auf sich bezieht, so werden dieselben mit mittelbar auch zu Functionen der Vernunft.

Es veranlasste uns zu dieser Erörterung des Begriffes r Vernunft das Bedenken, dass die allgemein als förderlich gestandene Wechselwirkung zwischen der Wissenschaft und m praktischen Leben für beide Seiten bloss ein äusserhes zufälliges Verhältniss sein möge. Dürften wir in der rnunft bloss das Vermögen des Erkennens, der Theorie, hen oder auch zugleich das Vermögen, die Erkenntniss zu gehren und sich ihrer zu erfreuen, müssten wir dagegen alles dere Begehren und Fühlen einer neben- oder untervernünfen Region der Seele zuweisen, so könnte in der That in innerer und wesentlicher Zusammenhang des Lebens, lches der Geist als erkennender in sich führt, mit den übrigen iten des inneren Lebens und dem äusseren Leben behen. Die Wissenschaft würde unter den Menschen, die rch ihre Leiblichkeit zahllosen Bedürfnissen unterworfen d, gleichsam in der Verbannung leben. Sie würde, indem äussere Anregung und Unterstützung sucht und sich dem ben dienstbar macht, sich nur einer Macht beugen, der sich nun einmal nicht entziehen kann. Und wir, als änner der wissenschaftlichen Forschung, würden glauben üssen, ganz aus unserem eigentlichen Elemente herausgeeten zu sein, indem wir uns zu einer Feier versammelten, e dem politischen Leben angehört; wir würden heimlich nken müssen, dass wir nur einer conventionellen des tieren Sinnes entbehrenden Sitte folgen, wenn wir als Cor-

poration zusammentreten, um durch eine Rede wissenschaftlichen Charakters das Fest unseres Landesherrn zu begehen. Nun aber, da es sich gezeigt hat, dass alle dem Menschen als dem seiner Ichheit bewussten Wesen eigenen Zwecke Zwecke desselben Vermögens sind, welches die wissenschaftliche Erkenntniss erzeugt, muss jenes Bedenken schwinden. Denn der vernünftige Geist, der das Bewusstsein der Einheit und Untheilbarkeit des Ichs zu seiner Grundlage hat, sucht auch einheitlichen Zusammenhang aller seiner Zwecke. Wie er die mannigfaltigen wissenschaftlichen Aufgaben, denen er nachgeht, in Eine allgemeine Aufgabe zusammenzufassen und die Resultate der einzelnen Forschungen zu einem Gebäude des gesammten Wissens, darin jedes Glied dem Ganzen dient, zu verbinden bemüht ist, so strebt er auch seine gesammte wissenschaftliche Erkenntniss aufzunehmen in ein einheitliches Ganzes alles dessen, was überhaupt Werth für ihn hat.

Die Werthe, welche die Wissenschaft gewinnen hilft, indem sie ins praktische Leben übergeht, sind keineswegs Werthe untergeordneter Art; vielmehr entsprechen dieselben den höchsten Interessen des vernünftigen Geistes. Lassen Sie uns einen Augenblick bei der Betrachtung dieser Interessen und Werthe verweilen.

Die Vernunft lässt sich nicht bloss durch die Erfahrung darüber belehren, was Werth für uns hat. Es gibt einen Werth, auf den sie rein durch sich selbst hinweist, und zwar einen solchen, dem unbedingt alle andern nachzusetzen sind. Unabhängig von aller Erfahrung, als reine praktische Vernunft nach dem Kantischen Ausdrucke, setzt sie das höchste Ziel alles Strebens, dem alle andern unbedingt unterzuordnen seien, in eine Beschaffenheit des Willens, zunächst unseres eigenen, dann aber auch desjenigen aller andern, — in die Güte desselben. Worin aber besteht die Güte des Willens? Sie besteht darin, das wir sie selbst zum unbedingten Ziele unseres Wollens machen. Ein guter Wille ist derjenige, der vor allem Anderen sich selbst als guten Willen zum Gegenstande hat. Doch diese Antwort genügt offenbar

nicht. Alles Wollen bedarf eines Gegenstandes ausser sich, es ist kein Wollen möglich, dessen einziger Gegenstand seine eigene Güte wäre. Wenn daher die reine praktische Vernunft von uns verlangt, dass wir nach eigener und allgemeiner Güte des Willens streben, so muss sie uns zugleich ein ausserhalb unseres Willens liegendes Ziel setzen, und die Güte des Willens besteht darin, dass er dieses ausserhalb seiner selbst liegende Ziel verfolgt und sich selbst als dasselbe verfolgenden will.

Zur Bezeichnung dieses Zieles können wir uns an die bekannte Formel Kant's anlehnen. Indem wir von der sittlichen Vollkommenheit, der wir uns durch die Besserung unseres Willens nähern, die natürliche Vollkommenheit unterscheiden, welche die übrigen zum unvergänglichen Wesen der Seele gehörigen Vermögen betrifft, wie die Intelligenz, den Sinn für das Schöne, das religiöse Gefühl, setzen wir jenes Ziel, welches zu dem der allgemeinen Güte des Willens oder der allgemeinen sittlichen Vollkommenheit ergänzend hinzutritt, in die eigene und die fremde natürliche Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit.

Die höchsten Interessen des vernünftigen Geistes sind demnach dasjenige für die eigene und die allgemeine sittliche Vollkommenheit, welches das direct sittliche Interesse genannt werden kann, und diejenigen für die eigene und die allgemeine natürliche Vollkommenheit und die allgemeine Glückseligkeit, welche die indirect sittlichen genannt werden können.

Indem die Wissenschaft dem praktischen Leben dient, dient sie zunächst den indirect sittlichen Interessen. Sie würde es, selbst wenn die Zwecke des praktischen Lebens sich lediglich auf das sinnliche Wohlsein bezögen. Denn das sinnliche Wohlsein ist ein wesentlicher Bestandtheil der Glückseligkeit auch der vernunftbegabten Wesen und ein gewisses Maass desselben ist Bedingung für ihre natürliche Vervollkommnung. Es ist daher keine Untreue gegen den Geist echter Wissenschaftlichkeit darin zu erblicken, wenn eine Wissenschaft nicht bloss ihre Resultate den materiellen Interessen der Mensch-

heit zu beliebigem Gebrauche überlässt, sondern sich durch die Rücksicht auf dieselben in der Richtung ihrer Forschungen bestimmen lässt und eigens Untersuchungen darüber anstellt, wie sich ihre Ergebnisse am vortheilhaftesten verwerthen lassen. Gar leicht unterschätzen idealere Naturen das sinnliche Wohlsein als Bestandtheil der Glückseligkeit und Bedingung der Vervollkommnung, und neigen zu der Auffassung, als dürften diejenigen Interessen, welche den vernunftbegabten Wesen eigenthümlich sind, unbedingt den Vorrang vor den sinnlichen beanspruchen, und als werde daher auch unter allen Umständen ein grösserer Beitrag für die allgemeine Glückseligkeit gewonnen, wenn die Summe der geistigen Lust in der Menschheit vermehrt oder die Summe der geistigen Unlust vermindert werde, als wenn solches bezüglich der sinnlichen Lust und Unlust geschehe. So spielt auch in der Geschichte der Ethik die Ansicht keine geringe Rolle, dass die Vernünftigkeit des Wollens und Handelns in der unbedingten Unterordnung der sinnlichen Güter und Uebel unter die geistigen bestehe. Folgerichtig müsste dann ein Triumph der Vernunft darin erblickt werden, wenn Jemand z. B. der Lectüre eines spannenden Romans, die er nur als vernunftbegabtes Wesen geniessen kann, zu Liebe auf die sinnliche Lust der Bewegung im Freien verzichtete, oder keine sinnliche Qual für zu gross hielte, um sich durch dieselbe den geistigen Genuss einer musikalischen Aufführung zu erkaufen, und die Wohlthätigkeit müsste dem Hungernden lieber eine schöne Blume zum Betrachten, als ein Stück Brod zum Essen reichen.

Es dient aber auch die Wissenschaft, indem sie ins praktische Leben übergeht, dem direct sittlichen Interesse, demjenigen für den Fortschritt in der Güte des Willens, für die allgemeine sittliche Vervollkommnung, wenn es auch eine trügerische Hoffnung ist, dass die Verbreitung wissenschaftlicher Bildung durch alle Schichten des Volkes hinreichen werde, die unsittlichen Kräfte, gegen welche der Staat zu kämpfen hat, zu beseitigen. Das sittliche Bewusstsein erzeugt aus sich den Glauben, dass die Fortschritte, welche die Menschheit in der äusseren Cultur und dem dadurch getragenen geistigen Leben

macht, schliesslich auch ihrer sittlichen Bildung dienen müssen. Berichtet uns die Geschichte zunächst auch nur von einer Steigerung des Wissens und Könnens, einer Ausbildung der Formen des geselligen und des Völkerverkehrs, einer Verfeinerung der Gebräuche, — sollte sich selbst nachweisen lassen, dass eine sittliche Veredelung seit den ältesten Zeiten nicht stattgefunden habe, so dürften wir doch, wenn wir nicht in Widerspruch mit uns selbst gerathen wollten, das Vertrauen nicht sinken lassen, dass eine Epoche der sittlichen Vervollkommnung eintreten werde, für welche die bisherige geschichtliche Entwickelung die Vorbedingungen herbeizuführen bestimmt gewesen sei.

Die Wissenschaft will dem Leben dienen. Nicht, weil sie der Macht des Lebens nicht widerstehen könnte, entschliesst sie sich widerwillig zu diesem Dienste, sondern indem sie sich ihm weiht, folgt sie einem inneren Zuge. Denn die Vernunft, welche die Wissenschaft hervorbringt, leidet an einem inneren Zwiespalte, so lange als sie nicht alle ihre Unternehmungen bezieht auf den letzten Zweck, den sie sich als reine praktische Vernunft setzt, die allgemeine sittliche und natürliche Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Soll denn aber die Wissenschaft bloss dienen? Soll sie nichts für sich sein und bedeuten? Ein trauriger Beruf wäre uns zu Theil geworden, wenn dem so wäre, — wenn unsere Arbeit und ihr Gewinn uns nur in der Erwägung ihres Nutzens für andere Bestrebungen erfreuen sollten. Und schwerlich würde sich der Wissenschaft mit Erfolg weihen, wer in derselben nur ein Werkzeug zur Vervollkommnung seines Geistes nach anderen Richtungen suchte, oder wer sich damit dem allgemeinen Besten zu opfern glaubte. Selbst die lebendigste Liebe zum sittlich Guten und die festeste Ueberzeugung, durch seine Forschung dasselbe zu fördern, könnte Niemanden die Lust am Forschen selbst ersetzen. Wir werden die Kraft sittlichen Ernstes bewundern, welche sich in Fichte's Ethik ausspricht, aber wenn ihre Forderung erfüllt würde, dass wir nur aus Pflicht, nie aus blosser leerer Wissbegierde forschen, so würde die Wissenschaft bald ins

Stocken gerathen. Der Dienst des sittlich Guten ist freilich die höchste Tendenz der Wissenschaft, aber die treibende Kraft in ihr hat und muss haben zunächst die Form der Wissbegier. Die wissenschaftliche Erkenntniss ist nicht bloss ein Mittel der Glückseligkeit, sondern auch ein Bestandtheil derselben. Sie ist ein Bestandtheil zunächst der eigenen Glückseligkeit des Wissbegierigen, und es ist daher auch wegen des Werthes, den sie an sich selbst hat, ein vernünftiges Interesse des Wissbegierigen, nach ihr zu streben, und dieses Interesse ist wie jedes selbstsüchtige so weit berechtigt, als das sittliche dadurch nicht beeinträchtigt wird. Es ist sodann jeder Beitrag, den der einzelne Forscher der wissenschaftlichen Erkenntniss hinzufügt und an den Schatz des Wissens, welcher Gemeingut der Menschheit ist, überliefert, auch für die allgemeine Glückseligkeit ein Bestandtheil und nicht ein blosses Mittel. Und ebenso ist für die natürliche Vollkommenheit die wissenschaftliche Erkenntniss nicht bloss ein Mittel, sondern auch ein Bestandtheil. Es ist daher die Förderung der Wissenschaft auch um ihrer selbst willen eine sittliche Aufgabe, so gewiss die Förderung der allgemeinen Vollkommenheit und Glückseligkeit eine solche ist. Nicht für jeden Einzelnen freilich ist die Förderung der Wissenschaft eine sittliche Aufgabe, aber für die Menschheit und diejenigen Einzelnen, welche in dieser Hinsicht zu Organen der Menschheit berufen sind.

Die Frage, welche Stellung wir der Wissenschaft zum praktischen und zuhöchst zum politischen Leben geben möchten, beantwortet sich im allgemeinen — und nur um eine allgemeine Antwort konnte es uns hier zu thun sein — nach den angestellten Erörterungen von selbst. Wir wünschen, dass sich das praktische Leben nach allen Seiten hin der Wissenschaft öffne, damit die Tendenz derselben, der allgemeinen Vollkommenheit und Glückseligkeit zu dienen, ihre volle Wirksamkeit entfalten könne, und wir wünschen, dass die Wissenschaft sich stets vor der Ueberschätzung todter Gelehrsamkeit hüte und sich die Empfänglichkeit für die Anregungen, welche ihr die Bedürfnisse des praktischen Lebens bieten, bewahre, und dass ihr die Dienste, welche sie dem

ı leistet, .vergolten werden durch reichliche Gewähr
naterıellen Bedingungen, an welche auch ihr Gedeihen
ıden ist. Auch für die Politik im weitesten Sinne des
:s werden wir wünschen, dass wissenschaftliche Ein-
an ihrer Gestaltung reichen Antheil habe. Die Gesetz-
ıg und Rechtspflege, die Aufsicht über Kirche und Schule,
eitung der äusseren Politik, die Sorge für das Kriegs-
ı, für die Interessen der Gesellschaft, für Handel und
lel, für Kunst und Wissenschaft, — auf alle diese Ge-
werden wir glauben, könne die Wissenschaft kaum
zu grossen Einfluss gewinnen. Wir fordern anderer-
vom Staate das Recht der freien Forschung und Lehre,
'on ihm erwarten wir die nöthigen materiellen Mittel,
t dieselben den wissenschaftlichen Anstalten nicht un-
bar durch den Wohlstand der Nation zugeführt werden.
persönlichen Einfluss auf die Staatsangelegenheiten
r demjenigen, den die bestehenden Gesetze Jedem ge-
:n, werden wir darum nicht für die wissenschaftlich
henden in Anspruch nehmen. Weder dass die Philo-
n Könige werden, noch dass die Könige wahrhaft und
llich philosophiren, brauchen wir um der Stellung willen,
'ir der Wissenschaft zum Leben geben möchten, für
:henswerth zu halten. Gern werden wir vielmehr ein-
en, dass selbst die untergeordneten Staatsämter im All-
nen besser mit Männern der Praxis, als mit solchen der
ie besetzt werden. Viele unter uns werden sogar
en, es würde uns akademischen Lehrern eine Wohlthat
erwiesen werden, wenn uns von den Verwaltungs-
äften, die uns obliegen, so viel abgenommen und
ern der Praxis übergeben würde, als die Freiheit, deren
ıedürfen, es gestattet; manche werden selbst die Aus-
ɜ der politischen Rechte, welche uns mit allen Staats-
:rn zustehen, für ihre Person auf ein so kleines Maass
duciren für angemessen erachten, als es die Pflicht ge-
t, worin sie wieder mit Plato übereinstimmen, dessen
ɜophen-Könige die Zeit, während welcher ihnen die Re-
ıg obliegt, als ein Opfer betrachten, das sie der Pflicht

bringen, und sich nach Ablösung sehnen, um sich wieder ganz der Wissenschaft widmen zu können.

An dem Geburtstage unseres Kaisers haben wir uns jene Frage vorgelegt, damit wir sähen, ob unsere freudige Zustimmung zu der Regierungsform unseres Staates und seiner Verwaltung derselben sich auch gegenüber den Wünschen, die wir als Pfleger der Wissenschaft hegen müssen, bewähre. Wir brauchen aber nicht erst abzuwägen, welchen Gewinn die Erneuerung des deutschen Kaiserthums auch der Wissenschaft und ihrer Wechselwirkung mit dem Leben gebracht hat und was beide der Pflege, die sie im preussischen Staate unter der Regierung Wilhelms I. gefunden haben, verdanken, und auf der anderen Seite, mit welchen Hoffnungen wir uns an die Zukunft verwiesen sehen; wir sind sofort im Stande, das Facit zu ziehen, und wir geben demselben Ausdruck in dem Wunsche: Gott gebe, dass unser Vaterland sich jederzeit einer so seinen Bedürfnissen entsprechenden weisen und gerechten Regierung erfreuen möge wie jetzt, — und in dem gemeinsamen Rufe: Hoch lebe Kaiser Wilhelm!

Ueber die Philosophie des Giordano Bruno,

mit besonderer Rücksicht auf dessen Erkenntnisslehre und Monadologie.

Von **Dr. Carl Sigm. Barach,**
ord. Professor der Philosophie an der Universität Innsbruck.

Zweiter Artikel.

Die Methodenlehre und Monadologie Bruno's.

Wie in unserem ersten Artikel gezeigt wurde, leitet Bruno die Möglichkeit der adäquaten Erkenntniss aus der Vollendung der Intelligenz in dem Bewusstsein ihrer Einheit mit Gott ab. Sie ist daher eine mehr ethische als theoretische That. Sie beruht auf einer innern Lebensteigerung, auf einer Wandlung unseres innern Zustandes. Zum Höchsten führt also der Weg durch das Innerste, mitten durch das menschliche Selbst; das Höchste kann sich nur im Innersten erschliessen. Bruno sagt wie Joh. Scotus Erigena: Nicht mit leiblichen Schritten nähert man sich dem Göttlichen, sondern mit geistigen Affecten (De div. nat. V, 6). Göttliches Sein und Wesen kann der Mensch nur anschauend erkennen, wenn er demselben gleichsam Platz gemacht in seinem Innern, durch Wegschaffung alles Unreinen und Ungöttlichen, was demselben im Wege stände, einzuziehen in die verlangende Seele.

Was die Selbstbesinnung über den irdischen Standpunkt für die Astronomie, das ist diese Erhöhung des Menschen zu Gott für die Metaphysik. „Unsere Erde ist kein ruhender Weltmittelpunkt, sondern ein sich bewegender Stern unter Sternen": das ist so zu sagen die astronomische Selbsterkenntniss, aus der Bruno's Kosmologie erwächst. „Wir haben die Gottheit nicht ausser uns zu suchen, wir haben sie in uns selbst, da wir selbst ein Göttliches sind:" das ist die ethische Selbsterkenntniss, aus der Bruno's Metaphysik erwächst.

In dieser Selbsterkenntniss erfasst sich der Geist im Geiste, in seinem reinen, ungetrübten Wesen, in seiner Idealität. Vor

diesem Acte öffnen sich die Pforten der Unendlichkeit, durch welche wir unmittelbar eindringen können in die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit. In der Metaphysik strebt Bruno den Gedanken zu gewinnen, den das Göttliche in uns auf ewige Weise von sich selbst hat. Bruno's Metaphysik beruht auf der Aufhebung des Unterschiedes des menschlichen Intellects und des göttlichen, des Dualismus von menschlicher und göttlicher Erkenntniss. Gott erlebt, contemplirt und erfährt sich selbst, indem das menschliche Subject ihn in sich erlebt, contemplirt und erfährt. Die Metaphysik ist im Sinne Bruno's eine theologische Erfahrungs-Wissenschaft, vermittelt durch die intellectuelle Anschauung. Ihr Gegenstand ist das unpersönlich gefasste „Ideal der reinen Vernunft." Ihr Inhalt das absolut und wahrhaft Seiende [1]).

Bruno hat uns ein in das Gewand scholastischer Prädicabilien gehülltes Specimen seiner Metaphysik in der Summa Terminorum metaphysicorum (herausg. von dem Marburger Professor Raphael Eglin, 1611) hinterlassen. Nach der Eintheilung in dieser Schrift zerfällt die Metaphysik in drei Theile. Der erste Theil handelt von Gott als dem Einen und Allgemeinen, das in Allem ist und Alles durchdringt, dem Alles durchwaltenden und schaffenden Logos. Der zweite Theil, hat zum Gegenstande das Allgemeine in seiner Bestimmtheit als Idee des Allgemeinen, der dritte, das Absolute als weltbildende und weltdurchwaltende Liebe [2]).

Obgleich nun Bruno in der metaphysischen Erkenntniss, welche sich gleichsam auf directem Wege zur Wahrheit erhebt, die vorzüglichere Erkenntnissweise erblickt, so giebt er doch zu, dass auch ein zweiter Weg, wenn auch nicht direct,

---

[1]) Metaphysicus — qui ens non secundum unam contractamque rationem, sed secundum omnem, absolutam et incontractam concipit.

[2]) Ich constatire bei dieser Gelegenheit, dass dieser letzte Theil fehlt, das Werk also ein Fragment ist. Bruno bezeichnet ausdrücklich die drei Gegenstände, von welchen er zu handeln sich vornimmt. Sie sind: Deus seu mens; intellectus seu idea und amor seu anima mundi. Er sagt: juxta tria · haec pars ista ultima in tres applicationes distribuitur (Op. lat. 473). Das Folgende enthält aber nur zwei Applicationen: De Deo seu mente, p. 473—495, und Intellectus seu idea, p. 495 bis zum Schluss.

lennoch zur Erkenntniss der wahren Wesenheit führe. Er ıetont es wiederholt, dass das Erleben Gottes im Innern, die Voraussetzung aller Metaphysik, nicht Sache Aller, sondern ler bevorzugten, so zu sagen genialen Subjectivität sei. Der ndere exoterische Weg ist der vom Unvollkommnen zum ollkommnen, vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigende – der Weg, der durch die Natur zu Gott führt, vom Sichtaren und Gegebenen zum Unsichtbaren und Nichtgegebenen. s ist der Weg der Physik oder Naturphilosophie. Obleich Bruno anerkennt, dass die reine Intellectualanschauıg das wahrhafte Sein am adäquatesten ausdrücke [1]), so isst sich doch auch seiner Meinung nach das Göttliche aus en sinnlich wahrnehmbaren Dingen abstrahiren. Denn es uchtet aus allen Dingen heraus. Die sensiblen Dingen zeigen ns das Wesenhafte wenn auch nicht in der That, in adäuater Erscheinung, so doch in Bildern, gleichsam in einer chrift, welche wir entziffern, in einem Räthsel, welches wir uflösen sollen [2]). Ja, nach Bruno sind die beiden Erkenntniss-eisen, die metaphysische und physische, convergirend, indem e einander nicht ausschliessen oder widerstreben, sondern it einander widerspruchslos vereinigt werden sollen [3]).

Aber nicht die physische Welt als solche, wie sie Gegenand der sinnlichen Wahrnehmung ist, nicht die Natur als innenschein offenbart dem Menschen das wahrhafte Sein,

---

[1]) Per speciem, quae est in intellectu melius aliquid intelligitur, quam er speciem, quae est in physico subjectu, quia est immaterialior. (Op. lat. 323.)

[2]) Sensibilia quippe sunt, quae tanquam picturae atque scripturae rum species atque rationes sensibus internis per externos objiciunt. Op. t. p. 395. — Sensibus enim non objiciuntur ea, quae vere sunt, quanmvis eorum veluti speculum et aenigma haec, quae sentiuntur, dicantur se signa. (ibid. 396.) Unter den sinnlichen Dingen sind es nach Bruno e sichtbaren, welche unser Inneres am meisten bewegen, das Eine und esenhafte zu erkennen. Das Auge ist nach Bruno der am meisten metaysische Sinn. Op. lat. p. 395. Visus spiritualissimus sensuum univerrum est. (De imag. compos. lib. I, cap. 5.)

[3]) De umbr. id.: Ex una tamen parte uno experimur modo, ex alia ro alio. Propterea expedit utramque opinandi viam sine contradictione mplecti. (Op' lat. 353—354.)

sondern die Natur, wie sie in der Absonderung vom Sinnenschein, in der Absonderung von ihrer erscheinenden Materialität vom Geiste erfasst wird. Bruno widerspricht sich nicht: Das, was der Sinnenschein darbietet, ist nicht die Wahrheit, erst das vom Sinnenschein befreite, das entschleierte, gereinigte Bild ist ein wesenhaftes und wahres. Die sinnlichen Anschauungsfacta sind allerdings das erste, unzweifelhaft Gegebene, aber das in ihnen enthaltene Wesenhafte wird dem leiblichen Auge nicht offenbar. Die Erkenntniss der Natur beginnt nach Bruno mit einer Aufhebung des Sinnenscheins. Ihr terminus a quo ist die sinnliche, beschränkte, täuschende Vorstellungsweise, und der erste Schritt, welchen sie ihrem Ziele, der Anschauung des Göttlichen entgegen macht, ist die Befreiung von den täuschenden Fesseln der Sinnlichkeit. Das Bleibende, Allem zu Grunde liegende Substantielle, sagt Bruno, ist dasjenige, welches immer war und sein wird, und dieses wird nicht aufgefasst durch unsere Sinne, welche blos einige „Affectionen des Substantiellen", wie Farbe, Gestalt, Ordnung, Bewegung, ein fortwährend Wechselndes, uns vermitteln. Darum müsse man durch Abstraction die sinnlichen Schleier gewissermassen hinwegnehmen, welche das Wesen der Dinge verdecken [1]). In dieser Abstraction besteht das der Naturphilosophie Bruno's eigenthümliche Erkenntnissmittel. Man darf dabei ja nicht an die logische, Universalien, Gattungsbegriffe bildende Abstraction denken. Diese ist eine die einzelnen Dinge verflüchtigende Verallgemeinerung. Bruno nennt die Universalien unreine, confuse, indistincte Vorstellungen; sie sind um so confuser, je allgemeiner sie sind. „Die Naturphilosohie bedarf nicht logischer, sondern natürlicher Principien zur Erklärung der Dinge" [2]). Man meint, Bacon zu hören, wenn man ihn immer wieder darauf zurückkommen sieht, dass Aristoteles und die Peripatetiker die naturalis philosophia durch Anwendung logischer Abstracta verdorben haben. „Die Philosophen, sagt Bruno, welche nicht ihre Be-

[1]) Op. lat. p. 596—597. per abstractionem, quasi sensibilium velamina removentem.

[2]) Non mathematicum logicumque, sed naturale res naturales exigunt principium. (p. 44.)

griffe nach der Natur bilden, sondern die Natur nach ihren Begriffen umwandeln, sind Logiker, nicht aber Physiker; sie sind verwegene Taschenspieler, eher Sophisten, als Philosophen zu nennen“ [1]). Bruno's Abstraction, welche die „vera secundum naturam principia“ erzeugen soll, besteht in dem Hervorbringen anschaulicher, realer Allgemeinvorstellungen oder besser gesagt, Gemeinbilder. Bruno's Abstraction ist eine Art idealer Intuition, durch welche die Formen und Ideen der Dinge klarer und reiner aufgefasst werden, gleichsam isolirt von der ihnen im sinnlichen Bilde anhaftenden Materialität [2]). Bruno denkt dabei zunächst an die mathematischen Vorstellungen. Sie sind allgemein und zugleich anschaulich. Der mathematische Kreis als eine klare und vollendete Vorstellung ist dem Sinn nicht gegeben; er entsteht durch Abstraction aus der sinnlichen Erfahrung, er ist aber keine logische, sondern eine anschauliche Allgemeinvorstellung. Nach Bruno's Meinung erfasst weder der apprehendirende Sinn, noch der discursive Verstand, sondern allein das intuitive Vermögen den Kreis seinem Wesen nach [3]). Die Mathematik zeigt uns nach Bruno wie wir aus dem in uns durch die Sinne entstandenen Bilde das Wesentliche und Bleibende abstrahiren und dasselbe anschauen in einem geistigen Bilde, einer Mentalvorstellung, welche kein logisch-Allgemeines ist. Bruno sieht in der Mathematik die Vorhalle der wahren Erkenntniss der Dinge, in der mathematischen Vorstellungsweise das Urbild der adäquaten Vorstellungsweise [4]). Er ist, was seine Ansicht vom Mathe-

[1]) ibid.

[2]) ibid. p. 596. Ad rerum veritatem utile, imo necessarium est, unum sine alio considerare (ut sphaeram sine materia) . . . . Sine ipsa (sc. abstractione) nullam nobis ingenerari posse notitiam, speculationem atque praxim, satis est perspicuum.

[3]) Circulum verum non esse sensibilem . . . Sensus verum circulum non apprehendit . . . Neque circuli definitionem secundum logicam, aut quomodolibet aliter abstractivam technem specificabilem, ocioso alioqui ratiocinio non concedimus. Definit cyclum tantum mens. De tripl. minim. Lib. II, cap. 2 u. 3.

[4]) Propter quod magna effectum est solertia, ut pro rerum considerandarum exemplis et unius tandem entis contemplatione mathemata introducerentur. Op. lat. p. 597.

matischen betrifft, eben so sehr ein Vorgänger Kant's als er ein Nachfolger Platon's ist. Es ist eine Vorahnung der kritischen Einsicht, wenn er die vom Discursiven verschiedene anschauliche und doch überempirische Natur der mathematischen Vorstellungen betont. Platonisch dagegen ist die Meinung, dass in den mathematischen Anschauungen, welche das Unabänderliche und in sich Gewisse in der Natur ausdrücken, sich zunächst ein Wesenhaftes, Absolutes, Ewiges enthülle, worin das sich trennende Besondere überwunden erscheint[1]). Darin aber, dass er die realen Allgemeinbegriffe von den blos logischen, auf Grund unklarer sinnlicher Wahrnehmungen gebildeten Begriffen unterscheidet, zeigt seine Erkenntnisslehre eine auffallende Verwandtschaft mit der Spinoza's. Was Spinoza mit Imagination bezeichnet, nennt Bruno am öftesten logische Abstraction, discursive Vorstellung; hie und da gebraucht er selbst das Wort Imagination im Sinne Spinoza's.

Wir werden Bruno am besten verstehen, wenn wir mit ihm einen Standpunkt einnehmen, dessen Horizont nicht nur das erkennende Subject, sondern auch das erkannte oder zu erkennende Object befasst. Dem von diesem Standpunkte die Dinge Ueberblickenden zerfällt die ganze Welt nach drei grossen, Vorstellendes und Vorgestelltes umfassenden Kategorien, in eine metaphysische, eine physische und eine logische Welt. Jedes Ding ist Etwas an sich selbst, Erscheinung und Vorstellung. Oder um in Bruno's Sprache zu reden: Alle Dinge werden gesetzt als der Natur vorhergehende (ante naturalia), in der Natur existirende (naturalia) und der Natur nachfolgende (post naturalia). In der ersten Art sind sie in ihrer primordialen Wesenheit gesetzt, als reine Sub-

[1]) Mathesis docens abstrahere a materia, a motu, a tempore, reddit nos intellectivos et specierum intelligibilium contemplativos. Ideoque Pythagoras. Plato et omnes, qui res profundas atque difficiles nobis sunt insinuare conati, aliis quam mathematicis mediis non unquam usi sunt. Et ipse mathematicorum inimicus logicus magis Aristoteles dum profundiora naturae explicare niteretur, quoties necessitate coactus ad repudiata mathemata recurrit. Nobis sane a corporum umbris, quae sunt obscura sensibilia, per mathemata, quae Platoni sunt obscura intelligibilia, ad ideas, quae eidem sunt clara intelligibilia, datur accessus — — p. 583—584 (op. lat.).

ınzen oder Ideen, in der zweiten als Spuren der Ideen, ɜstigia idearum), in der dritten als Schatten der Ideen mbræ idearum); in der ersten sind sie als wirkende meta-ysische Ursachen aufgefasst, in der zweiten als Bewirktes er als Existirendes, in der dritten als Wirkungen der von ɜtaphysischen Ursachen erzeugten physischen Seinsweise Subjecte, als logische oder vorgestellte Existenzen. In ɜser dreifachen Existenzweise, welche an die mittelalter-hen Kategorien ante rem, in re und post rem erinnert, ɔräsentiren die Dinge eine abwärts steigende Stufenfolge, welcher ihr Wesenhaftes sich immer mehr verhüllt. In dem ng als Vorgestelltem, der Welt als Phantasma, ist nach Bruno ɜ Verhüllung oder die Verdunkelung am stärksten [1]).

Da nun nach Bruno die Wahrheit die in Begriffen post ɜ erfasste, in den physischen Dingen beobachtete Ordnung r intelligiblen Welt ist [2]), so ist das Streben nach Wahr-it darauf gerichtet, die doppelten Schleier, mit welchen die ıantasmen bedeckt sind (die physischen und die logischen hatten) zu durchbrechen, um zum Lichte vorzudringen. eses ist nur möglich, wenn die Verdunkelung des Wesen-.ften in den sinnlichen Bildern keine absolute ist, wenn sie ɜht absolute Räthsel sind, sondern Räthsel, welche die ɜmente der Lösung in sich selbst enthalten. Und das sind ch Bruno die Bilder der Dinge. Sie enthalten Wahres und lsches, Form und Formloses (Idee und Hylisches) vermischt sich. Das sinnliche Licht z. B. ist nach Bruno's Meinung ɜt durch Vermischung seiner reinen und unsichtbaren Natur t der Finsterniss wahrnehmbar und empfindbar geworden. ırch diese ihre zusammengesetzte Natur können die sinn-hen Dinge ebensosehr Ursachen des Irrthums als Erzeuger r Wahrheit werden, kann Täuschung und Wahrheit aus ıen folgen [3]). So z. B. führt uns, wie Bruno wiederholt

[1]) Vgl. De imag. compos. Lib. I.

[2]) Veritas . . . est ipsa lex intelligentiae observata in rebus. Haec itas in illis, quae discurrunt, est complexa post res in genere intentio-n rationalium . . . Op. lat. 497.

[3]) Error nobis et oblivio accidit, quia apud nos ex forma et informi et compositio. Formatio quippe corporei mundi forma inferior est; ex ius enim vestigio et deformitate componitur. Op. lat. p. 321.

darthut, das sinnliche Vorstellen auf die objective Existenz des Unendlichen, obgleich das Unendliche in keiner sinnlichen Vorstellung befasst werden kann. Die Sinne nehmen nämlich nirgends Schranken wahr und befinden sich überall im Mittelpunkte des Universums. Sie lassen nicht zu, eine Grenze zu setzen, eine Erscheinung als letzte anzunehmen. Jede Erscheinung setzt andere voraus und lässt andere erwarten. Mit jedem Schritte ändert sich unser Horizont. Die Sinne zeigen uns die unbegrenzte Veränderlichkeit des stets begrenzten Raumes. Und doch schloss Aristoteles aus der sinnlichen Wahrnehmung auf die Begrenztheit der Welt [1]). Also war für Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung, welche uns der Erkenntniss der Wahrheit entgegen führt, eine Quelle des Irrthums. Aus dieser amphibolischen Natur der sinnlichen Wahrnehmung folgt einerseits, dass wir uns, um zu erkennen, nicht von der anschaulichen Welt entfernen sollen, nicht von dem Spiegel der Natur, in welchem sie uns die Bilder der Dinge plan und klar vorhält; andererseits — dass wir innerhalb des Horizontes unserer Vernunft das Licht der Regeln leuchten lassen müssen, damit wir fähig werden, das was durch die Natur versagt ist, durch Kunst zu erreichen, die Schattenwelt in unserem Innern zu einer den erzeugenden Naturideen correspondirenden Begriffswelt umzuwandeln: wie dies Bruno in der Dedicationsepistel zu der Schrift „de comp. imag." mit an Bacon's Redeweise gemahnenden Worten empfiehlt, welche bei unserem auf das Ewige gerichteten Denker ein starkes Abhängigkeitsgefühl von der verachteten sinnlichen Erscheinungswelt bekunden.

Also die adäquate Erkenntniss soll die Dinge betrachten wie sie an sich selbst sind, und diese ihre Wahrheit soll sie durch die physischen und logischen Schleier, dieselben durchdringend, erkennen. Werden die Dinge in ihrer Wahrheit begriffen, so sind sie nicht vereinzelte, sondern allgemeine Wesen. Die Dinge in ihrer Wahrheit sind aber erzeugende Gründe, also keine logischen, sondern concrete, reale Allgemeinheiten. Der Process des Sichabarbeitens von der sinn-

[1]) Vgl. De immens. et innumer. p, 160 sq. u. 197.

hen Vorstellungsweise, des Loslösens der Gedanken aus rer Gebundenheit im Physischen, der Process, den Bruno ostraction nennt, soll demnach zugleich ein Schaffen sein n realen Allgemeinvorstellungen. Bruno wird daher nicht üde zu ermahnen, dem discursiven Vermögen, das nur un-stimmtes, confuses Allgemeines bildet, zu misstrauen und h durch fortgehende Identification der anschaulichen Formen immer bestimmteren und einfacheren Realbegriffen zu er-ben, um endlich die Natur zu erfassen in der Form einer nzigen, eminent concreten Idee, der Idee der All-Einen er der absoluten Substanz, welche nach Bruno gleichsam r Träger der ganzen Natur ist, das Haupt gleichsam, an m der Rumpf sammt allen Gliedern haftet [1]). Dieser Weg rch Abstraction, dessen Ziel ist, das ganze Universum in einem nzigen Gedanken zusammenzufassen, entspricht nach Bruno umgekehrter Richtung demjenigen, den die schaffende tur in concreto macht, indem sich die all-eine Substanz fortschreitender „Contraction", aus allgemeineren Formen den immer mehr besonderen übergehend, in die Vielheit r Einzelwesen explicirt. Bruno nennt daher auch seine ethode der Abstraction gleichsam den Weg der Contraction umgekehrter Richtung (*quasi oppositam contractionem*), durch elchen wir vom Vielen, dem Individuellsten, zu immer all-meineren Individuationen oder Contractionen, von den Wir-ngen zu den Ursachen gelangen [2]). In Rücksicht auf die kenntniss wird er von Bruno als der Weg vom Confusen m Distincten (*ordo a confuso ad distinctum*) bezeichnet, d mit Rücksicht auf den Begriff der vollendeten Wissenschaft, s Analyse, als suchendes Forschen, als Weg der Invention (*ordo quisitionis et inventionis*). Er ist die Wissenschaft als wer-nde. Die vollendete Wissenschaft aber schlägt den die tur nachschaffenden Weg der stets wachsenden Individua-n ein, den der synthetischen Construction (*ordo con-*

[1]) Vgl. Op. lat. 319, 320, 329; De immens. p. 558 u. 584.
Totius ad causam naturae . . . . . .
Pergere et ex alto quasi culmine cernere verum.

[2]) Op. lat. p. 397—398, womit zu vgl. ibid. 155 fg. und Op. ital. p. 285 u. 287.

stitutionis, ordo iudicativus, doctrinae et disciplinae): von den Elementen zu ihren Zusammensetzungen, von dem Punkt zu den Figuren, wie von den Buchstaben zu den Sylben und Worten. Als Typus dieses methodischen Ganges stellt Bruno — auch hier dem Geiste der neuern Philosophie vorgreifend — das deductive Verfahren der Mathematik, insbesondere die Methode der Geometrie hin [1]). Schaarschmidt's Vermuthung (Descartes und Spinoza, S. 182, 1. Anm.) bestätigt sich also, dass Bruno neben der Analyse eine Synthese zulasse, d. h. eine dem Gange der Natur entsprechende Construction der Erscheinungen aus den analytisch gefundenen realen Naturprincipien.

Allerdings finden sich in fast allen Schriften Bruno's Ansätze zu synthetischer Naturconstruction, aber doch sind die meisten derselben auf Analyse und Invention und die damit verbundene Widerlegung der populären Vorstellungsweise gerichtet. Blos in zwei Schriften, in den letzten, welche Bruno, ehe er ein Opfer des römischen Fanatismus wurde, auf dem Höhepunkte seiner Thätigkeit verfasste, wiegt der synthetische Character vor. Sie sind: „De triplici minimo et mensura", in welcher Bruno seine Monadenlehre vorträgt, und die mit ihr eng verbundene: „De monade, numero et figura", eine durch allerlei allegorisches Schnörkelwerk und willkürliche Spielereien verdunkelte Entwicklungsgeschichte der Zahl aus dem Princip der productiven Einheit. Wir wollen hier nur den Inhalt der erstern in Betracht ziehen, um daran Bruno's inventives Verfahren zu erläutern und die Bedeutung und Tragweite seiner synthetischen Methode zu erkennen. Wir schliessen natürlich dabei die Herbeiziehung einschlägiger Gedanken aus andern Schriften Bruno's nicht aus.

Bruno's Monadologie ist ein Erklärungsversuch der veränderlichen und zusammengesetzten Naturphänomene aus ihren nächsten (beharrenden und einfachen) Ursachen. Bruno's Monadologie geht nicht auf den letzten metaphysischen Grund alles Daseins zurück, sondern erfasst das Absolute in seiner Contraction oder Besonderung als sich explici-

[1]) Op. lat. p. 456—457 und 506.

ıdes Naturprincip, um daraus die explicirte Erscheinung zu ɪlären. Sie setzt also dort ein, wo die Metaphysik aufhört, bei n ins Physische hinübergreifenden Mittelursachen, welche uno die Natur nennt im Unterschiede von der physischen scheinungswelt und von Gott, welcher die Natur der Natur ıtura della natura) ist [1]). Es handelt sich also zunächst rum, das productive Naturprincip für die synthetische Erirung auf inventivem Wege zu gewinnen, d. h. einen realen lgemeinbegriff durch Analyse der Erscheinung. Dieser reale lgemeinbegriff ist der Begriff der Monade, der individuellen ıbstanz oder des untheilbaren Minimums. Er entsteht im ɡensatz zu dem Begriff der absoluten Theilbarkeit des Conıuums, welchen Bruno als eine unwahre Abstraction der ıthematiker und Physiker, als eine Quelle vielfacher Irrümer verwirft [2]). Aus den Arten des gegebenen Zusammensetzten schliesst Bruno auf ebensoviele Arten einfacher uneilbarer Elemente [3]). Die Zahl führt auf die Einheit, die gur auf den Punkt, der Körper auf das Atom. Punkt, ɔom, Einheit sind daher nächsthöhere, die sinnlichen Erheinungen, Figuren, Körper, Zahlen hervorbringenden Prinɔien. Die Linie entsteht aus dem fliessenden Punkt, der ɔrper ist ein greifbar gewordener Atomencomplex, die Zahl e sensibl gewordene Einheit. Vereinigt man diese Princien durch Identification zur Einheit eines höheren Begriffs, hat man die wahrhafte Monade, welcher als Ursubınz oder Urbestand alles Daseins, Alles zukommt, was ıalität eines Zusammengesetzten genannt werden kann und elche das Kleinste ist, weil nichts Kleineres mehr gesetzt erden kann. Bruno's Monade ist das Kleinste der Zahl, das einste des Körpers, das Kleinste der Bewegung, die kleinste ɛele, daher das Kleinste überhaupt: Minimum im allgemein-

---

[1]) Spaccio, p. 228. Op. lat. p. 28, 473: Sicut natura est fundamentum titatis, ita profundius naturae cujusque fundamentum est Deus.

[2]) Vgl. de tr. minim. lib. I, c. 6 u. 7. Principium et fundamentum ·orum omnium tum in physica tum in mathesi est resolutio continui in ınitum.

[3]) Tot sunt minimi genera quot et rerum in numero, momento et acunque amplitudine consistentium: ibid. p. 44.

sten Sinne [1]). Nach der Auffassung der gegenwärtigen Wissenschaft heisst dies soviel als Empfindungs- und Bewusstseinsfähigkeit, Gedächtniss, Lust und Schmerz bis in das Atom zurückverlegen (Rokitansky, Hering, Häckel). Obwohl Bruno seine Monaden von dem sinnlich Kleinsten und von den Atomen der Alten unterscheidet, so fasst er sie doch nicht als immaterielle Wesen im eminenten Sinne. Die Monaden Bruno's sind kleinste Seelen und minima von physikalischer Ausdehnung zugleich, wenn auch von sinnlich nicht wahrnehmbarer Ausdehnung [2]). Weil nun ohne ein kleinstes Quantum nichts gemessen werden kann, so ist das minimum Bruno's auch das Maass aller Dinge [3]), ein Aperçu, das man nicht genug bewundern kann, wenn man sich an den Grundgedanken der quantitativen Analyse der neueren Chemie erinnert.

Ohne das Kleinste vermag daher nichts zu bestehen. Alles ist aus dem Kleinsten entstanden. Nehmt das Kleinste hinweg, so wird gar nichts sein. Nimmt man das Einfache weg, was bleibt vom Zusammengesetzten? Was wäre die Zahl ohne Einheit, die Linie ohne den Punkt? Aus dem Kleinsten strahlen, wie aus einem Centrum unzählige Radien, alle Arten des Daseins, alle Qualitäten und Quantitäten aus [4]). Das Kleinste ist ein unsinnliches Wesen, welches aber in seinem Heraustreten in die Erscheinung wahrnehmbar wird, in bestimmte Beziehungen tritt, sich expandirt, wie das Centrum zur Peripherie, sich entwickelt, wächst und abnimmt. Alles stammt aus dem Kleinsten und löst sich wieder in dasselbe auf, wenn es sein Dasein beschliesst [5]). Das Kleinste ist ewig, unerzeugt und unvernichtbar, nicht vermehrbar, nicht verminderbar. Es ist daher das identische Wesen, an dem die Naturmächte vergebens rütteln, welches des Blitzes Strahl und die verzehrende Flamme nicht zerstören [6]). Es ist

[1]) De tripl. minim. lib. I., cap. 2.

[2]) ibid. cap. 9 u. XIII. Minimum insensibile (p. 52).

[3]) ibid. Lib. IV.

[4]) Unum veluti centrum est individuum, ex quo et de quo originaliter omnes species veluti diversarum innumerabiliumque linearum effluxus esse cognoscimus. De Monade etc. Cap. II.

[5]) De tripl. min. lib. I, cap. 2 u. 3.

[6]) l. cit.

das Beharrende in allem Wechsel, das Unveränderliche in dem ewigen Fluss der Veränderung [1]). Und weil das Kleinste Alles ist, was sein kann, alle Dinge aber aus ihm gebildet sind, so ist Alles in Allem. Darum ist Alles, was Körper hat, auch beseelt, hat Alles Maass, Zahl, Bewegung und Figur. Darum ist auch das Kleinste das Mächtigste (potentissimum) und fällt als solches mit dem Grössten, mit Gott zusammen.

Die Lehre Bruno's von der Identität des Grössten und des Kleinsten gibt seiner Monadenlehre die Wendung, durch welche sie sich wesentlich von der des Leibniz unterscheidet, trotz mancher bei dem principiellen Gegensatz auffallender Verwandtschaft. Die Monaden Bruno's sind nicht individuelle Substanzen im strengen Sinne des Wortes wie die Leibniz', sondern Besonderungen einer Substanz, „Contractionen" der absoluten Substanz zu Elementarbestandtheilen der Natur. Das Band, das Bruno's Monaden verbindet, ist die absolute Substanz, die Monade der Monaden, welche Bruno nicht in einer über der Monadenwelt schwebenden Actualität setzt, sondern als die allen Monaden immanente Essenz. „Die Monade der Monaden, sagt Bruno, ist die Wesenheit der Wesen" [2]), Das Grösste ist — wenn ich Bruno's Ansicht richtig erfasse — in doppeltem Sinne identisch mit dem Kleinsten. Es ist mit ihm identisch, insofern es seine innerste Potenz ist, und es fällt mit ihm zusammen, in sofern sich aus dem Kleinsten das Grosse und das Grösste aufbaut. Das Grösste (Gott) ist im Kleinsten enthalten, und aus dem Kleinsten zusammengesetzt. In diesem Sinne ist das Universum (Gott) die Monade der Monaden. In diesem Sinne können auch die Weltkörper und Bruno's „Weltkörpersynoden", die Sonnensysteme, Monaden der Monaden oder Monaden höherer Ordnung genannt werden. Wenn auch Bruno sie nicht ausdrücklich so bezeichnet, so nennt er sie doch höhere, vollkommnere Thiere, die selbst wieder als Riesenglieder des Riesenthieres Universum betrachtet werden. Gott als Monade der Monaden ist demnach zugleich das Einfachste und das Zusammengesetzteste,

---

[1]) De immens. p. 557.

[2]) De tripl. min. pag. 17.

das Individuum par excellence, in dem alle Individuen aufgehen und aus dem sie alle sind.

Es ist demnach grundfalsch, bei Bruno eine neben der pantheistischen parallel einherlaufende individualistische Weltanschauung anzunehmen. Im Hinblick auf die absolute Substanz verschwinden Bruno's individuelle Substanzen. Sie vergleichen sich den modi aeterni oder res singulares des Spinoza. Seitdem durch Kuno Fischer's congeniale Darstellung der Lehre Spinoza's der Wahn zerstört worden ist, als habe dieser individuelle Substanzen neben der einen absoluten Substanz angenommen, wird Niemand mehr ernstlich von Spinoza's Individualismus zu sprechen wagen. Ebensowenig kann man von einer individualistischen Weltauffassung bei Bruno sprechen, wenn man in seine Denkweise tiefer eingedrungen ist, welche in mehr als einem wesentlichen Hauptpunkte mit der Spinoza's übereinstimmt, so dass die Annahme eines directen Einflusses Bruno's auf Spinoza sich fast nicht mehr abweisen lässt [1]).

Von dem so gefassten Begriff der Monade geht Bruno aus, um auf synthetischem Wege eine physische Weltansicht auszubilden. Es handelt sich hier nicht darum, die hervorragenden positiven Resultate zu würdigen, welche Bruno's naturphilosophische Constructionen ergaben. Der wahre Ertrag einer Philosophie liegt nicht in den Resultaten, welche sie zu Tage fördert, sondern in dem Geist und der Methode, durch welche die Resultate möglich werden. Resultate sind vergänglich, überleben sich, werden von der rastlos vorwärts dringenden Forschung überholt. Was bleibt, was ewig ist, was nur mit der Wissenschaft selbst vernichtet werden kann, ist der Geist, die Methode, welche sich die später Kommenden aneignen und als Werkzeug ihres Fortschreitens handhaben. Was den Geist der synthetischen Methode Bruno's betrifft, so lässt sich dieser kurz als rein gedachter, von allem Störenden und Fremdartigen befreiter Naturalismus bezeichnen. Bruno's naturphilosophische Methode ist unvermischter principieller Naturalismus, d. h. Zurückführung aller

[1]) Ueber Bruno's Verhältniss zu Spinoza gedenkt der Verf. demnächst in einem besondern Aufsatz ausführlich zu handeln und die auffallende Uebereinstimmung ihrer Lehren nachzuweisen.

individuellen Naturwesen auf die allgemeinen Kräfte und Substanzen des Naturganzen, Ableitung aller Wesen vom Grössten bis zum Kleinsten aus gleichen, allen gemeinsamen Ursachen, aus demselben bildsamen Urstoff. Die ganze Natur betrachtet Bruno als eine grosse und zusammenhängende Erscheinung, und dieselben Ursachen, welche das Unbelebte, Mechanische, Unbewusste bilden, sind auch in dem Beseelten, Belebten, Bewussten wirksam. Demgemäss gibt es nur eine Methode der Erklärung für alle Arten von Phänomenen.

In der Absicht, das als unpersönlich gedachte Göttliche in dem Natürlichen zu ergreifen, kam Bruno auf die substantielle Einheit und elementare Uniformität aller Naturerscheinungen. Wo Alles göttlich, da ist nichts göttlich, da ist das Göttliche selbst natürlich. Wo Alles natürlich ist, da ist Alles verwandt, da leuchtet aus allen Dingen dasselbe Leben, Wollen, Streben, Können hervor; da ist die träumende Blume und der kriechende Wurm dem Unendlichen und Ewigen nicht weniger nah und verwandt, als der erkennende Mensch oder der leuchtende Stern. Alle Erscheinungen verwandeln sich dadurch für Bruno in natürliche und natürlich erklärbare Erscheinungen. Weil es nichts für ihn giebt, was ausser der Welt wäre, keinen jenseitigen Gott, kein jenseitiges Dasein, so giebt es auch keine Macht, welche von Jenseits herübergreifend den unwandelbaren Causalnexus aufzuheben oder zu unterbrechen vermöchte. Darum giebt es für Bruno nichts Uebernatürliches, keine unheimlichen Wesen, keine mirakulösen Erscheinungen, welche wie Fremdlinge aus unbekannten Regionen unter den wohlbekannten Bürgern dieser Welt auftauchen würden. Es giebt somit auch für ihn keine exceptionelle, keine übernatürliche, keine theologische Erklärungsweise. Bruno spottet der Theologen, welche es versuchen in ihrer Art Naturerscheinungen zu erklären [1]).

Bruno's Naturalismus hat das für die Naturerkenntniss zum ersten Mal geleistet, was die französische Revolution für die Ethik und Politik gethan hat. Er hat das Princip der égalité und fraternité betreffs der Naturphänomene ausge-

[1]) De immens. 614—615.

sprochen. Er hat die aristokratischen Naturerscheinungen, die Wunder, und ihre Ansprüche auf eine exceptionelle Behandlungsweise aus der Natur verbannt. Er war der erste, welcher alle Standesunterschiede unter den Naturwesen völlig beseitigt hat. Cardano, der manchen tiefen Blick in das Wesen der Natur gethan, ist noch voll des abstrusesten Wunderglaubens. Und Telesio, der Alles auf natürliche Weise zu erklären versucht hat, hat es doch für nothwendig erachtet, die menschliche Seele auf eine exceptionelle Art, durch übernatürliche Creation entstehen zu lassen. Wer nur ein Wunder zugiebt, nur eine übernatürliche Thatsache stehen lässt, der hat den Wunderglauben noch nicht überwunden, für den ist immer noch das Albernste, Grundloseste möglich. Erst Bruno's Naturalismus hat den Wunderglauben ganz, vollständig, principiell überwunden. Für Bruno sinken mit einem Male alle Wunder, alle Vorurtheile in den Bereich der Willkür, der Imagination, der beabsichtigten oder unbeabsichtigten Täuschung. Auch die menschliche Seele ist nach Bruno auf eine natürliche Weise aus der Ursubstanz, der Monade entstanden, in welcher sich Körperliches und Seelisches in unzertrennlicher Einheit vereint befinden. Der beseelte Mensch ist wie die ganze Reihe der Thiere hervorgegangen aus der überall Beseeltes erzeugenden Natur. Auch die Abstammung von einem ursprünglich durch Creation entstandenen Paare läugnet er. Gegen die Lehre von einem Ursprungspaare führt er die äthiopische Raçe an, welche kein Mensch mit gesundem Urtheil auf einen und denselben „Protoplastes" zurückführen werde. Die Natur hat nach Bruno aller Orten Alles hervorgebracht. Er scheint nicht abgeneigt zur Erklärung der Varietäten verschiedene Urzeugungen „absque ministerio coitus" anzunehmen[1]). Derselbe Standpunkt, welcher dem Menschen seinen jenseitigen Ursprung abspricht, spricht auch den Sternen ihre jenseitige himmlische Natur ab. Das „triumphirende Vieh", welches Bruno in dem

[1]) Vgl. De immens. p. 620—622. Aethiopum genus ad illum protoplasten nemo sani judicii referet .... neque enim fuit unus primus lupus et leo et bos, a quo sunt omnes leones lupi et boves geniti .... sed quaque ex parte tellus dedit a principio omnia.

Gespräch spaccio della bestia trionfante austreiben will, ist der astrologische Aberglaube. Vor Bruno's naturalistischer Erklärung der Himmelserscheinungen zerschmilzt dieser Aberglaube schneller als der Schnee in der Sonne. Gefallen sind vor Bruno's Augen die Schranken der abschliessenden Himmel, hinter welchen der erste Beweger wohnte, von wo aus er der zitternden Menschheit warnende und drohende Zeichen machen konnte. Auch die Schleier der Maja, welche die Natur der überirdischen Phänomene dem Blicke der Sterblichen verhüllten, sind vor seinem Verstande gelichtet, ehe noch das Fernrohr dem sinnlichen Auge gestattete in die kosmische Ferne zu dringen, ehe noch durch die Spectralanalyse das Experiment mit den „ewigen" Sternen angestellt werden konnte. Die Sterne, lehrt Bruno, sind keine höheren, himmlischen, dämonischen Wesen. Es sind Erden wie unsere Erde, von derselben Gestalt, derselben elementaren Beschaffenheit, es sind Sonnensysteme wie unser Sonnensystem, welche ohne Zahl den unendlichen Weltenraum erfüllen. Auch die Kometen sind Planeten, Glieder, Theile eines ungeheuren Alllebens ohne Grenze [1]). Die mikrokosmischen Erfahrungen liefern Bruno die Principien für die Beurtheilung der makrokosmischen Erscheinungen. Dieselbe Materie, dieselbe Substanz, dieselben Kräfte, welche hier sichtbarlich vor unseren Augen wirken, Leben und Dasein erzeugen, bilden und walten auch in den entferntesten Gründen des Raumes. „Blicke hinauf, sagt Bruno, zu andern Sternen, zu andern Welten und erkenne überall ähnliche und gleiche Wesen, da überall dieselben materiellen Principien und wirkenden Kräfte, dieselben hervorbringenden Vermögen walten, da überall dieselbe Gestalt, dieselbe Bewegung und Ordnung wahrnehmbar ist" [2]).

Das Princip des modernen Naturalismus hat am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts der nüchterne Verstand des grossen Newton in folgender Weise als Grundregel der Erkenntniss der materiellen Natur formulirt: Die als beharrlich und nothwendig erkannten Eigenschaften der Körper,

---

[1]) De immens. p. 365—366.

[2]) l. c. p. 622.

mit welchen wir Versuche anstellen können, sind als Qualitäten aller Körper und ihrer kleinsten Theile anzusehn, d. h. alle Körper sind als Modificationen einer und derselben aus der Erfahrung zu abstrahirenden körperlichen Natur zu betrachten [1]). Es braucht nicht erst dargethan zu werden, dass unsere fortgeschrittene Naturerkenntniss aus der getreuen Befolgung dieser Regel hervorgegangen ist. Die ebenso klare als bündige Regel für die Erkenntniss der einheitlichen Ursache aller Erscheinungen, der geistigen sowohl als materiellen zu finden, das ist das Ideal und das Ziel, welchem alle echte Philosophie und Wissenschaft unserer Tage zuarbeitet. Sie wird demnach in Bruno, der im prometheischen Feuereifer seines kühnen Gedankenschwunges dieses Ideal ergriffen und verwirklicht zu haben glaubte, ihren Ahnen und begeisterten Initiator nicht verkennen.

Innsbruck, Ende Februar.

Kant und Fries.

Zur Kritik der Schrift: „Vertheidigung Kant's gegen Fries durch *Fritz Frhr. v. Wangenheim*, Dr. phil." (Berlin, R. Gärtner. 1876. 78 S.)

Der Verfasser der oben bezeichneten Schrift meint als Grundanschauungen von Fries im Gegensatz zu Kant folgende drei Sätze hinstellen zu können:

1) Die Vernunftkritik ist Reflexionsphilosophie; sie bringt keine unmittelbare, nur mittelbare Erkenntniss.

2) Aller Speculation muss eine durchaus subjective Wendung gegeben werden; eine subjectivere als sie Kant zu geben versucht. Oder: Die Wahrheit beruht nur auf der inneren Zusammenstimmung der Vorstellungen unter einander.

[1]) Regulae philosophandi, III, in Philos. natur. principia mathem.

3) Alle Grunduntersuchungen der Philosophie sind von psychologisch-anthropologischer (und das heisst bei Fries: empirisch-psychologischer) Natur. Oder: Sie beziehen sich auf eine durch innere Erfahrung zu gewinnende Naturlehre des menschlichen Geistes.

Verfasser bekämpft und verwirft diese Grundanschauungen von Fries.

Er selbst aber unterscheidet, um eine Unterlage für seine Darlegungen zu haben, drei Stufen der menschlichen Erkenntniss und sonach auch der Vernunftkritik:

1) Nachweis des Besitzstandes unserer Vernunft. Das ist die wirkliche quaestio facti, entspricht aber dem, was Kant selbst „empirische Deduction" nennt. Hierher gehört auch die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile.

2) Nachweis des Werthes dieses Besitzstandes, entsprechend Kant's metaphysischer Deduction und von Kant selbst als quaestio facti bezeichnet. Hier handelt es sich besonders um den Werth der ursprünglichen Begriffe.

3) Nachweis des Rechtes — besonders der Trennung unserer Begriffe in ursprüngliche und entnommene (apriorische und aposteriorische); der Aufstellung der Grundsätze; der Anordnung derselben zu einem System. Das ist die quaestio juris und entspricht Kants transscendentaler Deduction. Eine Hauptfrage ist hier: Wie können sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen? Das Recht ist nachgewiesen, sobald sich ergibt, dass nur unter dieser Voraussetzung wirkliche Erfahrung und somit Erkenntniss möglich ist. —

Ich muss hier bald mich tadelnd darüber aussprechen, dass v. Wangenheim neben den Kategorien auch Raum und Zeit ursprüngliche Begriffe nennt, während es doch ein Hauptergebniss der Kantischen Untersuchungen ist, dass Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen, Formen aprio-rischer Anschauung sind. Hat Kant selbst noch hie und da die Bezeichnung Begriffe auf Raum und Zeit angewandt, so gehört das zu den Nachlässigkeiten im Ausdruck, die dem grossen Meister zum Vorwurf gereichen, die aber wir, seine

Schüler, um so sorgsamer meiden sollen, als daraus allerlei Angriffe von Gegnern gegen den Meister entsprungen sind.

Gegen die Aufstellung der 3 Stufen aber ist zu sagen: In der Vernunftkritik nach Kant's Anschauung kann es sich nie und nirgends um empirische Deduction handeln. Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. S. 118 sagt Kant: „Von den Begriffen des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und von den Kategorien als Begriffen des Verstandes eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein." Es fängt aber für Kant die Vernunftkritik mit Aufweisung der Formen der ursprünglichen Anschauung und der Kategorien überhaupt erst an. Nun sagt allerdings v. Wangenheim S. 29, er selbst fasse die Vernunft als allgemeines Vermögen der theoretischen Erkenntniss in's Auge, Kant dagegen habe es nur mit der reinen Vernunft zu thun, aber die Kritik beginnt erst mit der Unterscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen, also passt allgemeine Vernunft im Sinn des Herrn v. Wangenheim und Kritik gar nicht zusammen. Empirische Deduction gibt es für Kant nur in Bezug auf empirische Anschauungen und Begriffe als solche, und so lange wir bei Aufsuchung und Feststellung solcher beharren, haben wir das Gebiet der Vernunftkritik noch nicht betreten, ja überhaupt noch nicht das der Philosophie.

Die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen (die v. Wangenheim beispielsweise als Gegenstand seiner empirischen Deduction anführt) gehört bereits zur Vernunftkritik und ist schon eine der schwierigsten Unterscheidungen. Meine Auffassung, die hier weiter zu begründen mich zu weit führen würde, ist die, dass in vielen Fällen dasselbe Urtheil, das, wo es zuerst gefällt wurde, synthetisch war, später aus der erlangten Erkenntniss heraus wiederholt, nur noch analytische Bedeutung hat, indem die durch die erstmalige Synthesis gewonnene Einsicht den Inhalt des Begriffs erweitert hat, so dass die betreffenden Eigenschaften, Kennzeichen, Verhältnisse sich nunmehr aus dem erweiterten Inhalt, zu dem sie gehören, ohne Weiteres herausnehmen lassen. Es ist also gar nicht so, dass ein Theil der

menschlichen Urtheile ein für allemal analytisch und ein anderer synthetisch ist, sondern es ist vielmehr so, dass man verschiedene Standpunkte des urtheilenden Menschen zu unterscheiden hat und dass nur (man gestatte den Ausdruck) ein Knownothing-Standpunkt, auf den wir Culturmenschen uns erst durch Nachdenken zu versetzen haben, uns zeigt, wie gross die Zahl der synthetischen Urtheile ursprünglich ist oder doch gewesen ist. Wie unmöglich ist es da, durch Empirie diese Unterscheidung zwischen den beiden Urtheilsclassen selbst zu fassen und in ihrer Bedeutung zu deduciren! Dazu gehört sicher „viel Nachdenken an der Hand der Erfahrung", um v. Wangenheim's eigene Worte zu brauchen. Und so bleibt es auch diesem Beispiel gegenüber dabei, dass von empirischer Deduction in der Vernunftkritik nicht die Rede sein kann.

Weiter unterscheidet Kant allerdings in der transscendentalen Aesthetik bei Vorführung der wahren Beschaffenheit der Vorstellungen Raum und Zeit, „metaphysische und transscendentale Erörterung", aber die Annahme v. Wangenheim's, jene betreffe die Werth-, diese die Rechtsfrage, mag sie auch einigen Schein für sich haben, deckt sich schwerlich mit dem Kantischen Gedanken. In der metaphysischen Erörterung über die Zeit hat Kant, wie er selbst sagt, schon unter Nr. 3 die Hauptmomente der nachher zu liefernden transscendentalen Erörterung mit hineingebracht, gewiss nicht so von ohngefähr, sondern weil der Gegenstand wichtiger war, als die von ihm beabsichtigte Unterscheidung zwischen metaphysisch und transscendental, weil in der That die sogenannte transscendentale Erörterung nur eine Folgerung aus der metaphysischen ist.

Ich meinestheils bin der Ansicht, dass die metaphysische Erörterung genügt, genügen muss, und dass das Richtige in der transscendentalen Erörterung nur als Folgerung an die metaphysische anzufügen ist. In die transscendentale Erörterung über Raum und Zeit haben sich bei Kant Ausdrücke eingeschlichen, durch welche einer ganzen Reihe von Missverständnissen (von den Gegnern dann weidlich ausgebeutet!) Thür und Thor geöffnet worden ist; besonders die Bezeich-

nung von Raum und Zeit als „subjectiver" Vorstellungen gehört dahin. Besser wäre es gewesen, wenn er zwischen metaphysischer und transscendentaler Erörterung gar nicht unterschieden, sondern sich begnügt hätte, aus der metaphysischen Erörterung einfach die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen.

Einen Unterschied aber zwischen Werth und Recht in der Weise v. Wangenheim's hat Kant nicht gemacht, und ich bin überzeugt, er ist nicht zu machen. Aus dem Werth folgt das Recht von selbst. Hat eine Waare den Werth von 10 Mark, so folgt daraus von selbst das Recht, dass ich sie auch nur um diesen Preis und nicht billiger hingebe, verwerthe. Haben Raum und Zeit den Werth nothwendiger und unendlicher Anschauungsformen a priori, so folgt daraus das Recht, auch die Sätze der Mathematik, die sich auf sie gründen, als apodictisch anzuerkennen. Haben die Kategorien den Werth apriorischer Begriffe nicht analytischer, sondern synthetischer Natur, so folgt daraus auch das Recht, sie zur Synthesis der Erfahrung zu verwenden, synthetische Urtheile a priori auf sie zu gründen. Dabei ergeben sich dann als zwischen den Formen des reinen Denkens und der Anschauung vermittelnd die transscendentalen Schemata, wie Kant sie nennt, von selbst.

Wenn Fries die Unklarheiten und Ueberflüssigkeiten der Kantischen transscendentalen Deduction bei Seite lässt, so ist das nicht „Verflachung" des Kantischen Werkes der Kritik, sondern Reinigung und Deckung gegen Missverständnisse. v. Wangenheim sagt, dass seine Eintheilung in die drei Stufen nicht aus Kant entnommen, dass sie aber doch der „Auffassung Kant's durchaus entsprechend" sei (S. 32). Das ist in Bezug auf die erste der drei Stufen entschieden unrichtig, aber auch die feste oder „strenge" (S. 18) Unterscheidung der beiden oberen Stufen kann nur dazu führen, fehlerhafte, irrige Bemühungen Kant's krampfhaft festzuhalten; lassen wir dieselben vielmehr mit Fries bei Seite liegen!

Gehen wir jetzt auf die drei Sätze ein, die v. Wangenheim als Grundlagen des Friesischen Philosophirens herausgeschält zu haben glaubt. Da muss ich denn zuerst entgegnen: von

Vangenheim meint drei Sätze, die in sich verschieden, sich aninander reihen, namhaft gemacht zu haben; doch das ist chon eine irrige Annahme. Der Satz: die Vernunftkritik beuht auf Reflexion — ist ganz gleichbedeutend mit der andeen Behauptung: sie ist psychologisch-anthropologischer Natur. atz 1 und 3 sind uns verschiedene Weisen, denselben Geanken auszudrücken. Auch Satz 2 fällt mit dem, was er esagt, nicht weit von dem Inhalt der Sätze 1 und 3, hat ber immerhin noch sein Eigenes.

Beschäftigen wir uns vorerst weiter mit dem 2. Satz. Er lautet . 10: „Aller Speculation soll eine durchaus subjective Wenung gegeben werden." Ich kann diesen Ausspruch als einen olchen, der sich an den missbräuchlichen Kantischen Gebrauch es Wortes „subjectiv" anschliesst, glücklicher Weise ohne eitläufige Erörterungen auf sich selbst beruhen lassen, da . Wangenheim S. 11 den Inhalt dieses Satzes als Meinung on Fries mit anderen, bestimmteren Worten noch so angibt: Sind die Gegenstände einer Erkenntniss blosse Erscheinungen nd nicht Dinge an sich, so ist ja Vorstellung und Gegentand seiner Realität nach ganz dasselbe und gibt es für eine olche Erkenntniss keine andere Wahrheit, als die inneren usammenstimmungen der Vorstellungen unter einander." – Also, so dürfen wir weiter ausführen, hat die philosohische Speculation sich bloss auf die innere Zusammenstimnung der Vorstellungen zu basiren, und thut sie das, so immt sie eben damit die „durchaus subjective Wendung," ie ihr gegeben werden soll.

v. Wangenheim bezeichnet die obigen Worte (Sind — inander) als Widergabe der Meinung von Fries mit Anführungszeichen und beruft sich als auf Belegstellen auf Fries' eschichte der Philosophie, Bd. 2. S. 596 f. und S. 577 f. ewiss meint er den Sinn dieser Stellen richtig gefasst und iedergegeben zu haben, aber der Wortlaut findet sich dort icht so, und ich muss bestreiten, dass Fries selbst seine einung (abgesehen vom Schlusssatz) in diese Worte würde aben fassen wollen.

Fries nennt es dort — ipsissima verba mit Anführungseichen — ein „altes Vorurtheil," man müsse in der Philo-

sophie und also in der Vernunftkritik „für die Wahrheit der Erkenntniss erst mittelbar die objective Gültigkeit der Vorstellungen begründen." Das sei ja unmöglich. Der Philosoph könne Sonne und Mond, die mit der Gesetzmässigkeit ihrer Erscheinungen ganz besonders die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen sichern, nicht fragen, ob man sie auch richtig beobachtet habe, sondern er müsse ohne Weiteres der Beobachtung trauen. Sonach ist „hier zunächst nicht von dem Sinn der Dinge, sondern nur von der Zusammenstimmung meiner Beobachtungen und Einsichten subjectiv zur Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniss meiner Vernunft die Rede. Diese ist sich selbst der Garant der Wahrheit." „Ich habe die Erkenntniss nie mit ihren Gegenständen zu vergleichen, die immer schon bei ihr sind, sondern ich bleibe bei der Selbstbeobachtung meines Erkennens." — Dabei bleibe ich stehen, sofern und sobald ich Vernunftkritik treibe; denn um die Stellung des Kritikers der Vernunft handelt es sich bei diesen Ausführungen ja ganz allein.

Von der Behauptung aber, die v. Wangenheim Fries in den Mund legt: „so ist ja Vorstellung und Gegenstand seiner Realität nach ganz dasselbe" lese ich an den angeführten Stellen und anderwärts nichts. Der Gedanke ist nicht Friesisch, weder den Worten noch dem Inhalt nach.

Sehen wir das Beispiel von Sonne und Mond uns näher an, das Fries anführt. Ist es so, wie er sagt? Ja. Denn so lange die Menschen meinten beobachtet zu haben, dass Sonne und Mond sich um unsere Erde drehen, waren sie nicht im Stande, durch Vernunftkritik etwa diese Auffassung zu corrigiren. Nicht durch Vernunftkritik, sondern durch schärfere Beobachtung und Nachdenken über die beobachteten Erscheinungen kam Copernik dazu zu zeigen, dass es sich noch anders verhalten kann, als man unter der Herrschaft des Ptolemäischen Systems für unumstösslich annahm, und nur weitere Beobachtungen der Nachfolger Coperniks haben das Ptolemäische System völlig umgestürzt. Die Vernunftkritik ist keine Astronomie, sie kann also keine Nachforschungen anstellen über die objective Gültigkeit der Ptolemäischen oder Copernikschen Vorstellungen, sondern unsere

heutige Vernunftkritik setzt Copernik's System einfach als richtig voraus, weil es einen Hauptbestandtheil unserer jetzigen Weltansicht bildet. Oder ein anderes Beispiel: Ob die Beobachtungen der Chemiker, nach denen es 63 oder 64 Grundstoffe gibt, wirklich den Gegenständen entsprechen, darüber hat die Vernunftkritik keine Nachforschungen anzustellen, sondern sie stellt sich heut einfach auf den von der Chemie erreichten Standpunkt, wonach jene Stoffe wirklich bis dato, soweit die Möglichkeit der Zersetzung für uns reicht, als Grundstoffe alles Materiellen zu gelten haben.

Hegel dachte freilich einst anders und wies kurz vor der Entdeckung des ersten Planetoiden nach, dass der Raum, in dem in der That weit über 100 Planetoiden sich bewegen, ohne Weltkörper sei, und deducirte so sehr scharfsinnig, dass die Vorstellungen der Astronomen, die in jener Lücke einen Weltkörper suchten, mit dem Object nicht übereinstimmten; aber Hegel war glücklicher Weise auch kein Kritiker der Vernunft, und ein astronomisch geschulter deutscher Fürst durfte furchtlos an den Rand der Hegel'schen Deduction schreiben: monumentum insaniae saeculi decimi noni. Dieses Saeculum ist freilich noch fruchtbar gewesen in Erzeugung anderer philosophischer Insanien, aber die Vernunftkritik ist weder Vater noch Mutter derselben.

Fries behauptet nicht, dass irgendwo Vorstellung und Gegenstand „dasselbe sind", sondern er sagt, dass „die Gegenstände immer schon bei der Erkenntniss sind", d. h. dass wir, in die Vernunftkritik eintretend, die Gegenstände nicht anders nehmen können, als unsere sonstige wissenschaftliche Beobachtung und Erkenntniss derselben sie uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt unserer Cultur zeigt. v. Wangenheim aber glaubt (S. 43) folgern zu dürfen: „Der zweite Hauptsatz von Fries kann also nur den Sinn haben, die Welt der Erscheinungen in blossen Schein aufzulösen." Er „hebt in seiner Folge den Unterschied zwischen den nothwendigen und willkürlichen Vorstellungen auf."

Wäre dem wirklich so, dann müsste ich mich freilich sofort gegen Fries erklären. Aber v. Wangenheim täuscht sich. Meine Erlebnisse inmitten der Erscheinungswelt im wachen

Zustand unter Controle des regelmässigen Sonnen- und Mondlaufs und auf der anderen Seite meine Vorstellungen im Traum als Bilder einer blossen Scheinwelt von einander zu halten. dass ist nicht Aufgabe der Vernunftkritik, dafür sorgt alle Tage, so lange ich noch gesunden Verstand habe, die „empirische Deduction," die hier ganz am Platze ist, aber durchaus nicht in die Vernunftkritik gehört. Traumbilder treten inductiv neben den Bildern der Erscheinungswelt in mein Bewusstsein; aber deductiv, durch empirische Deduction verbanne ich sie aus dem Bereich der Erscheinungswelt. Ein Verrückter aber, der seine Träume für Wirklichkeit hält, würde auch durch keine Vernunftkritik von seinen Wahnvorstellungen zu bekehren sein. Zwischen nothwendigen Vorstellungen, d. h. solchen, die wir auf Grund unserer Erfahrungen innerhalb der Welt der Erscheinungen gewonnen haben, und zwischen willkürlichen Vorstellungen, die wir phantasirend, dichtend bilden oder die im Traum vor uns vorübergaukeln, muss schon durch empirische Deduction fest unterschieden sein, ehe die Vernunftkritik mit ihrer metaphysischen Deduction beginnen kann. Das Ungeheuer, das im Traum uns zu verschlingen drohte, passt nicht in die „innere Zusammenstimmung unserer Vorstellungen" mit den wirklich in der Erscheinungswelt uns umgebenden Objecten, darum leugnen wir seine Existenz. So haben wir Fries zu verstehen.

Fries umgeht so in der That die Alternative Kant's, mit der dieser seine „transscendentale Deduction der Kategorien" einleitet (Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. S. 125): Entweder machen die Gegenstände unsere Vorstellungen oder unsere Vorstellungen die Gegenstände allein möglich. (Ich denke, der Plural ist hier deutlicher, als der von Kant selbst gebrauchte Singular). Es ist richtig, wie von Wangenheim S. 41 sagt, Kant entscheidet sich für die letztere Annahme. Aber hat er damit Recht? Ich behaupte: Nein! denn z. B. als man fest die Vorstellung von der Umdrehung der Sonne um die Erde hatte, drehte sich doch schon die Erde um die Sonne, und die Ptolemäischen Vorstellungen ermöglichten keineswegs Umdrehung der Sonne um die Erde. Oder als man sich fest vorstellte, es gebe Hexen, ward doch durch diese

Vorstellungen noch keine Hexerei ermöglicht. Auch werden durch noch so fixe Vorstellungen der Irren die ihnen entsprechenden Gegenstände nimmermehr hervorgerufen oder ermöglicht.

Aber merkwürdig! wiewohl Kant sich dafür entschieden hat, dass durch unsere Vorstellungen erst die Gegenstände möglich würden, ist er selbst unwillkürlich auf die andere Seite der Alternative, wonach die Gegenstände erst unsere Vorstellungen möglich machen, zurückgefallen, indem er von einer „formalen Beschaffenheit des Subjects, von Objecten afficirt zu werden" geredet hat (Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. S. 41. 51), denn was kann dies Afficirtwerden anders bedeuten, als dass von den Gegenständen Vorstellungen hervorgerufen werden, dass die Gegenstände unsere Vorstellungen machen? — Es ist bekannt, wie von gewissen Seiten her auf Grund dieses Ausspruchs „Afficirtwerden" auf den alten Kant losgeschlagen worden ist. Auf Dinge an sich, haben die Gegner gesagt, sollen die Kategorien nach Kant keine Anwendung leiden, und doch lässt Kant das Subject von Dingen an sich afficirt werden, denn die afficirenden Objecte können doch nur Dinge an sich sein. Widerspruch, das System zertrümmernder Widerspruch! — Aber das „Afficirtwerden" ist in der That nur ein schiefer Ausdruck des Meisters, den er hätte auf alle Fälle vermeiden sollen, und vor dem ihn doch seine ausdrückliche Entscheidung für das Gegentheil nicht einmal bewahrt hat.

Wenn ich im Sonnenbrand mit schweisstriefendem Angesicht einherwandere, dann hat allerdings ein Accidenz der Sonne, die von ihr verbreitete Hitze, mich afficirt. Wenn ich in die helle Sonne blicke, und dann jene bekannten farbigen Bilder vor meinem geblendeten Auge ringeln, dann hat allerdings das Leuchten der Sonne mein Auge afficirt. Aber die Sonne als eines der Objecte in der Erscheinungswelt afficirt mich nicht, hat mich nie afficirt. Und vollends irgend welche „Dinge an sich," die hinter dem Vorhang von Raum und Zeit sich bergen, haben nie mich afficiren können. Wenn ich mit der Faust in jenen Spiegel schlage, dass die Trümmer davon fliegen oder doch dass das Glas erklingt, dann hat die Schwere

meiner Faust den Spiegel afficirt, auf ihn gewirkt; aber wenn ich vor der spiegelnden Fläche meine Faust hin und her bewege und wenn dann der Spiegel das Bild meiner sich bewegenden Faust in all ihren Stellungen zurückwirft, dann hat meine Faust den Spiegel nicht afficirt. So wenig als in diesem letzteren Fall meine Faust den Spiegel afficirt, ebensowenig afficiren mich die Gegenstände, deren Dasein mich die Erfahrung erkennen lässt. Sie afficiren mich nicht, sondern sie spiegeln sich nur sozusagen in meiner Psyche, indem sie im Rahmen von Raum und Zeit und unter der Herrschaft der Kategorien von mir in die Summe meiner Erfahrungen aufgenommen werden.

Also keine von beiden Seiten der Kantischen Alternative stimmt. Es gibt überhaupt gar kein ursächliches Verhältniss zwischen unseren Vorstellungen und den Gegenständen, weder wirken die Gegenstände auf unsere Vorstellungen, noch unsere Vorstellungen auf die Gegenstände. Auch unsere apriorische Anschauung wirkt nicht auf die Gegenstände, denn wir sind nicht im Stande, mit Hülfe der Raumanschauung etwa die Sonne viereckig oder jenen viereckigen Tisch rund zu gestalten, wir vermögen nicht mit Hülfe der Zeitanschauung den Fürsten Bismarck neben Alexander den Grossen zu stellen oder Alexander den Grossen auf den Preussischen Königsthron zu setzen. Auch unsere Kategorien wirken nicht auf die Gegenstände, denn ich kann nicht mit ihrer Hülfe aus dem einen Erdenmond viele machen, oder aus einer gekrümmten Fläche eine ungekrümmte, oder aus der Materie des Goldes eine blosse goldene Eigenschaft anderer Materien u. s. w. Freilich erscheinen uns die Gegenstände nur in dem Rahmen von Raum und Zeit, und Raum und Zeit, denen wir Menschen uns nicht entziehen können, brauchen keineswegs nothwendige Anschauungen aller Wesen zu sein (wie die Kantische Kritik lehrt); zwar fassen wir die Gegenstände nur mit Hülfe der Kategorien in sichere Erfahrung auf; aber damit ist nicht gesagt, dass unsere Vorstellungen die Gegenstände erst möglich machen. Das ist, milde gesagt, ein übertreibender Ausdruck Kant's, der uns aber sofort auf abschüssige Bahnen bringt. Fries hat ihn und mit ihm sein Gegentheil

unser Afficirtwerden von den wahrgenommenen Gegenständen) ausgetilgt und überwunden, und das ist Verdienst von Fries, das ihm nicht geschmälert werden soll.

Hat nun Fries selber das genannt: der Speculation eine durchaus subjective Wendung geben, so ist das wiederum auf seiner Seite ein recht ungeschickter Ausdruck, denn was wird denn in der That von Fries erreicht? Die Antwort lautet: Es wird von ihm die Objectivität der Dinge ausser uns, ihre Unabhängigkeit von unseren subjectiven Einbildungen und Vorstellungen kräftig behauptet; eine Objectivität, welche durch Kants Auffassung (Unsere Vorstellungen machen die Gegenstände möglich), im Ernst genommen, vollständig zerstört wird; eine Objectivität, welcher die andere Behauptung (die Gegenstände machen unsere Vorstellungen möglich oder afficiren uns) in einer ganz unrichtigen Weise Rechnung zu tragen sucht. Der von v. Wangenheim aufgewiesene 2. Satz der Friesischen Lehre ist also von Fries selbst keineswegs überall richtig, deutlich und untadelig vorgetragen, aber das, worauf Fries dabei abzielte und was er erreicht hat, lässt sich in keiner Weise anfechten. Nicht eine subjective Wendung, sondern in der That eine Wendung zum nothwendigen Verständnisss der Objectivität der Aussendinge gibt so Fries der Vernunftkritik, und diese Wendung muss ihr unbedingt gegeben werden.

Wir wenden uns jetzt zu den identischen Sätzen 1 und 3, die v. Wangenheim als Fundamentalsätze von Fries vorführt: Die Grunduntersuchungen der Philosophie, aus denen die Vernunftkritik besteht, beruhen auf Reflexion, d. h. sie sind von anthropologischer Natur, d. h. sie beziehen sich auf eine durch innere Erfahrung zu gewinnende Naturlehre des menschlichen Geistes.

Es erkennt v. Wangenheim an, dass die Vernunftkritik in der That auch nach Kant Sache der inneren Erfahrung sein muss (nach Kant's Wort: „Innere Erfahrung allein ist es, durch die wir uns erkennen"). Doch, setzt er hinzu, behaupte Kant auch wieder, sie könne nicht empirisch sein, sie sei Erkenntniss a priori. Er combinirt diese scheinbar unvereinbaren Kantischen Behauptungen S. 49 so: „Die Ver-

nunftkritik soll zwar zur Psychologie gehören, zur innern Erfahrung, aber nicht zur empirischen Psychologie, zur inneren Wahrnehmungserkenntniss". Das Wort „Erfahrung" sei nämlich in Kant's Mund doppelsinnig: einmal bezeichne er damit die blosse Wahrnehmungserkenntniss, andererseits verstehe er unter Erfahrung das gemeinsame Product von Sinnlichkeit und Verstand. In diesem zweiten, dem metaphysischen Sinne, nicht aber im ersten solle nach Kant die Vernunft-Kritik zur innern Erfahrung gehören. Innere Wahrnehmung und Nachdenken müssten zusammenwirken, um sie zu gewinnen. Was a priori sei, könne allerdings nicht auch aposteriori sein, aber dass etwas a priori ist, könne wohl „an der Hand der Erfahrung und durch Nachdenken über sie, d. h. auf dem Wege psychologischer Reflexion" (S. 27. 53) oder durch Vermittelung von „Selbsterkenntniss, Unterricht und Erfahrung" erkannt werden.

Ganz recht, sage ich zu diesen besonnenen Darlegungen v. Wangenheim's, aber was wollte Fries weiter, als gerade das „an der Hand der Erfahrung" neben dem „durch Nachdenken" betonen, mehr betonen, als Kant selbst beim Nachweis seines kritischen Vorgehens es gethan! Fries, meint v. Wangenheim, halte die Vernunftkritik blos für empirisch-psychologisch in jenem ersten Sinn von Empirie, aber das ist entschieden eine falsche Annahme. Denn so schreibt z. B. Fries (Neue Kritik 2. Aufl. I, S. 36): „Auch von der Wissenschaft und Erfahrungsseelenlehre unterscheidet sich unsere jetzige Aufgabe. Erfahrungsseelenlehre ist eine innere Experimentalphysik, die für sich immer fragmentarisch bleibt; mit dieser wollen wir uns nicht begnügen, sondern wir wollen uns zu einer Theorie des inneren Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unsere Idee ist ein Analogon dessen für die innere geistige Natur, was wir jetzt für die äussere Physik Naturphilosophie nennen. Diesen Theil der physischen Anthropologie wollen wir die philosophische Anthropologie nennen."

Verlangt also Fries etwa empirische Beschaffenheit der Vernunft-Kritik im Sinne blosser Wahrnehmungserkenntniss? Sicher nicht, sondern ganz, wie v. Wangenheim, verlangt er empirische Beschaffenheit im metaphysischen Sinn, als ge-

meinsames Product von Wahrnehmung (so würde ich lieber sagen statt Sinnlichkeit) und von Nachdenken. Im Grund also sagt v. Wangenheim nur, was Fries selber sagt, und Fries, was v. Wangenheim in der Meinung ihn zu bekämpfen sagt, sie sagen Beide dasselbe, Jeder vielleicht nur mit ein Bischen anderen Worten.

Fries aber wollte gar nicht Kant's Entdeckungen bestreiten, wenn er die empirische Beschaffenheit der Vernunftkritik behauptete, sondern nur den Weg, den Kant wirklich bei seinen von Fries völlig anerkannten grossen Entdeckungen gegangen, deutlicher und bestimmter aufweisen, als Kant selbst ihn beschrieben und sichergestellt, und er wollte diesen Weg bis zu Ende ohne Wanken und Abweichen verfolgen. So schreibt Fries z. B. Gesch. d. Phil. II, S. 592: „Zu diesem zeigte Kant (er selbst!) nun weiter, dass die Zergliederung unserer Gedanken es doch offenbar zunächst mit unseren Gedanken und nicht zunächst mit ihren Gegenständen zu zu thun habe, sie ist also eine Aufgabe der Selbsterkenntniss, der Untersuchung der erkennenden Vernunft. Und wir setzen leicht hinzu, sie muss Kritik der Vernunft zur Ausbildung der Theorie unseres Erkenntnissvermögens bleiben." Sie muss so bleiben bis zuletzt, auch in der Ideenlehre. Nur in Bezug auf diese macht Fries Kant den ganz bestimmten Vorwurf, dass er die Kritik hier nicht als Theorie unseres Erkenntnissvermögens weiter geführt habe. S. 602: Indem Kant die Ideen mit den Schlussformen in Parallele stellen wollte, wie die Kategorien mit den Urtheilformen, „ruhte Kant's Ideenlehre auf einer unsichern Grundlage, und die Ausführung musste diese Unsicherheit theilen." Es ist zu tadeln, dass Kant „die ganze Ideenlehre gleichsam nur polemisch als transscendentale Dialektik behandelt."

Diesem Urtheil von Fries muss ich völlig beistimmen. Er hat in allem Uebrigen nur die Kantischen Entdeckungen zu bewahren und festzustellen gesucht, in der Ideenlehre ist er jedoch über Kant hinausgegangen, aber nur, indem er hier Kant's Fehler vermied und ganz in Kant's Sinne das grosse Werk der Kritik weiter führte.

Was übrigens den Punkt betrifft, dass bei Kant das Wort Erfahrung in einem doppelten Sinne vorkomme, so hat v. Wangenheim hier ganz das Richtige gesehen, aber ohne dass er im Stande ist, von da aus berechtigte Vorwürfe gegen Fries zu erheben. Ich meine mich so aussprechen zu dürfen: Es gibt nach Kant Erfahrung im instinctiven und im wissenschaftlichen Sinn. Nur im zweiten verlangt Kant selbst für die Vernunft-Kritik den erfahrungsmässigen Weg, aber auch nur in diesem zweiten, wissenschaftlichen Sinn betont Fries das Erfahrungsmässige, indem er von einer Theorie der Erkenntniss redet. Er sagt Neue Kritik I, S. 26: Bei allen Inductionen in der Physik geht einmal „mein Raisonnement vorbereitend den regressiven, dann erst als Folge der progressiven Gang des Systems. Auf eine ganz ähnliche Weise gehen wir (in der Vernunftkritik) von der Beobachtung unseres Erkennens aus, zeigen dadurch, wie die menschliche Erkenntnisskraft beschaffen sei, erheben uns so zu einer Theorie derselben, zeigen, welche Principien dieser Theorie gemäss in unserer Erkenntniss liegen müssen, und leiten nun erst wieder die einzelnen Erkenntnisse und Urtheile aus diesen Principien ab." Wer, der das liest, kann gegen Fries den Vorwurf schleudern, er wolle als Kritiker der Vernunft bei der innern Erfahrung im instinctiven Sinn stehen bleiben? Eher könnte man Herrn v. Wangenheim selbst den Vorwurf machen, dass er Empirie im instinctiven Sinn in die Vernunftkritik hineinzubringen versuche, da er von einer empirischen Deduction als ihrer ersten Stufe redet. Fries hat eine solche nirgends verlangt oder zu liefern gesucht.

Behauptet v. Wangenheim S. 39 gegen Fries: „Das begriffliche Denken in den Untersuchungen der sogenannten exacten Wissenschaften verfährt inductiv, zergliedernd, nicht aber die Kritik der reinen Vernunft, vielmehr ist die letzte Entscheidung derselben deductiv" — so muss ich in voller Uebereinstimmung mit den eben angeführten Worten von Fries entgegnen: alle exacten Wissenschaften müssen schliesslich auf die Induction in irgend einer Weise die Deduction setzen, müssen die inductiv gewonnenen Einzelerkenntnisse deductiv in ein System bringen, wenn sie ein solches ge-

winnen wollen. Selbst eine exacte Wissenschaft wie die Chemie kann der Deduction nicht entbehren; wenn sie behauptet: das und das sind Elemente, so behauptet sie das deductiv; wenn sie Basen und Säuren unterscheidet, so deducirt sie diesen Unterschied. Und die Vernunftkritik unterscheidet sich durch ihr deductives Verfahren nicht von den exacten Wissenschaften, sondern schliesst sich mit demselben ihnen an. Nur dadurch unterscheidet sie sich von ihnen, dass jene es mit der Natur der Aussendinge (zu denen unser eigener Leib mit gehört) zu thun haben, während sie selbst es mit der Natur unserer Erkenntniss, des erkennenden Factors in uns zu thun hat. Und diesen „Wesensunterschied zwischen beiden" (v. W. S. 39), den exacten Wissenschaften einerseits und der Vernunft-Kritik andererseits, hat Fries nicht übersehen, er kennt ihn und trägt ihm stets Rechnung.

Bei seiner vermeintlichen Widerlegung des Fries'schen Satzes, die Vernunftkritik sei Reflexionsphilosophie, kommt v. Wangenheim darauf, Fries der falschen Auffassung zu beschuldigen: kein Urtheil enthalte unmittelbare, jedes sei nur „mittelbare, abgeleitete Erkenntniss" (S. 35). Das aber streite wider sonstige Auffassungen von Fries selbst, denn dann müssten ja auch die unmittelbaren Vernunfterkenntnisse mittelbare Einsichten sein, was doch Fries nicht behaupten wolle; dann könne man ja nirgends zu den wirklichen Grundsätzen kommen. Aber auch hier hat Herr v. Wangenheim sich geirrt. Fries sagt in seinem „Grundriss der Logik" 2. Aufl. S. 32: „Das Urtheil ist nur die Wiederholung einer unmittelbaren Erkenntniss mittelbar im Denken" und S. 37: „Die modalische Form der Urtheile besteht in ihrer Mittelbarkeit als reflektirter Vorstellungen. Jedes Urtheil wiederholt nur die Behauptung einer unmittelbaren Erkenntniss." Und Neue Kritik 2. Aufl. I, S. 340: „Das Urtheil wiederholt nur vor unserm Bewusstsein eine andere unmittelbare Erkenntniss, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntniss. Die unmittelbare Erkenntniss, welche in einem Grundsatz nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben. — Nochmals führt v. Wangenheim S. 63 selbst diese Stelle aus Fries an,

nicht aber, wo es sich um den angeblichen 1. Satz von Fries handelt. — Will nun etwa Fries mit den angeführten Worten sagen: jedes Urtheil enthalte nur mittelbare, abgeleitete Erkenntniss —? Ei bewahre, er sagt gerade das Gegentheil. Er behauptet, dass jedes Urtheil eine unmittelbare Erkenntniss enthält, die es durch das Mittel des Denkens vor dem Bewusstsein wiederholt.

Das ist nun freilich nach meinem Dafürhalten zu viel gesagt, denn es werden sowohl unmittelbare als mittelbare Erkenntnisse in Urtheile gefasst, z. B. das Urtheil: es gibt 63 chemische Elemente — enthält keine unmittelbare, sondern eine sehr vermittelte Erkenntniss, und ist und bleibt doch ein Urtheil. Auch bin ich der Ansicht, dass im Urtheil (als einem Werkzeug des Denkens) nicht Erkenntniss wiederholt, sondern Erkenntniss als solche dargestellt wird. Fries scheint mir Urtheil und Satz verwechselt zu haben. Ein Satz ist Darstellung eines Urtheils in der Sprache, er ist ein ausgesprochenes Urtheil, und vom Satz könnte man vielleicht sagen, er wiederhole das gedachte Urtheil, indem er es in das Gewand der Sprache kleide; aber das Urtheil ist nicht Wiederholung des Gedachten, sondern das Gedachte selbst, wie denn auch Fries selbst sonst das Urtheil als „gedachte Erkenntniss" bezeichnet (z. B. Neue Kritik I, S. 24). Wiewohl ich also nicht im Stande bin, jenen Fries'schen Aussprüchen über das Urtheil völlig beizustimmen, muss ich doch entschieden v. Wangenheim's Behauptung zurückweisen: Fries meine, das Urtheil enthalte nur mittelbare Erkenntniss, und so sei er dazu gekommen, die Vernunft-Kritik zu Reflexionsphilosophie zu machen.

Wenn Fries aber sagt, dass wir uns in der Vernunftkritik nur „unserer schon vorhandenen Erkenntnisse wieder bewusst werden, sie uns klarer und deutlicher machen" (S. 9. 34.), so liegt darin nicht ausgesprochen, dass der Friesischen Vernunftkritik „der Prüfstein für die Entscheidung fehlt, ob eine Erkenntniss ursprünglich oder entnommen ist" (S. 34), d. h. ob apriorisch oder aposteriorisch; denn wir werden uns nach Fries in der Kritik bewusst dessen, was an sich apriorisch und aposteriorisch ist. Nicht die Kritik macht

das Apriori und Aposteriori, sondern sie bringt uns zum Bewusstsein dieses Unterschieds, der auch ohne alle Kritik da ist und da bleibt. Ich möchte jene Aussprüche von Fries, die überall auf eine Verwechselung von Urtheil und sprachlichem Satz hinzudeuten scheinen, nicht eben zu den meinen machen; aber v. Wangenheim hat diese Aussprüche entschieden missverstanden und ohne Grund aus ihnen Folgerungen zur angestrebten Widerlegung von Fries gezogen.

Es sucht v. Wangenheim zuletzt auch Kant noch zu vertheidigen gegen die Friesischen Vorwürfe eines rationalistischen und transscendentalen Vorurtheils. Als rationalistisches Vorurtheil bezeichnet Fries die Meinung, dass ein einziger oberster Grundsatz sein müsse, aus dem alle menschliche Weisheit fliesse, während nach Fries vielmehr unser Wissen „manche von einander unabhängige Anfangspunkte" hat. — Das transscendentale Vorurtheil fängt nach ihm an mit Verwechselung des Beweises und der Deduction, die aus jener rationalistischen Annahme, es müsse Alles aus einem obersten Grundsatz bewiesen werden, entspringt, und gipfelt darin, dass die Einsicht in die Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntnisse a priori selbst schon für apriorische Erkenntniss gehalten und dass ihre empirische Natur, ihr Ursprung aus innerer Wahrnehmung, verkannt wird.

Fries beschuldigt Kant allerdings dieses zweiten Fehlers, des transscendentalen Vorurtheils, das zu „logischen Cirkeln im Beweise" führt. Dieser Fehler finde sich „den Worten nach" (Neue Kr. I, S. 25. v. W. S. 65) in Kant's Deductionen in der Kritik der reinen Vernunft, da er die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen wolle. Deduciren dagegen heisse, „aus einer Theorie der Vernunft ableiten" und sei nicht mit Beweisen zu verwechseln. S. 65 oben muss es bei v. Wangenheim heissen, nicht: Kant beging den grossen, aus dem transscendentalen Vorurtheil entspringenden Fehler, Beweis mit Deduction zu verwechseln — sondern: den grossen aus dem rationalistischen Vorurtheil entspringenden Fehler, denn jene Verwechslung selbst ist erst das, was Fries „transscendentales Vorurtheil" nennt.

v. Wangenheim gesteht nun S. 65 zu, dass die Friesische Auffassung über den Unterschied von Beweis und Deduction „im Allgemeinen richtig ist", behauptet aber doch, dass Kant die Kategorien wirklich „aus dem Obersatz der Denknothwendigkeit" (S. 68) bewiesen habe und habe beweisen müssen. Kant würde nur dann Beweis und Deduction verwechselt haben, wenn er diesen Obersatz selbst oder „die einzelnen unmittelbaren Vernunfterkenntnisse" (?) hätte beweisen wollen.

Fries hat gemeint, gegen Kant, der seine Deductionen oder Beweise auf die Möglichkeit der Erfahrung als höchstes Princip zurückführen will, etwa so argumentiren zu können: Möglichkeit ist eine Kategorie; soll diese, wie alle anderen Kategorien, aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden, so würde hier das Allgemeine aus einem besonderen Falle abgeleitet werden müssen, während bekanntlich die besonderen Fälle aus dem Allgemeinen abzuleiten sind. — Gegen diese Darlegung erhebt sich v. Wangenheim S. 71, und mit Recht, denn bei der Möglichkeit der Erfahrung handelt es sich nicht um einen Begriff im Denken, sondern um etwas Thatsächliches im Menschenleben; die Möglichkeit als Kategorie ist aber nur ein Begriff, der neben anderen gleichgearteten Begriffen vorgeführt und betrachtet wird. Es würde also nicht ein Begriff im Allgemeinen aus demselben Begriff in einem besonderen Falle seiner Anwendung abgeleitet sein, sondern aus einem Thatsächlichen ein uns Menschen geläufiger, a priori synthetischer Begriff (den wir, wie sonst, auch zur Bezeichnung jenes Thatsächlichen verwenden). Und ebenso steht es mit der Aussage von Fries über Wechselwirkung und Causalität (v. W. S. 72), sie ist schief in sich, noch abgesehen davon, dass, wie v. Wangenheim S. 73 u. f. richtig bemerkt, Erfahrung gar nicht auf Wechselwirkung von Sinnlichkeit und Verstand, sondern nur auf einer gemeinschaftlichen Thätigkeit beider beruht. Es verhält sich damit so, wie nach Kant's eigener Darlegung Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 130 u. f. mit der Einheit: „Diese Einheit (in der Synthesis des Mannigfaltigen), die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit" u. s. w. So wenden wir, wenn wir

von Möglichkeit der Erfahrung reden, zwar die Kategorie Möglichkeit auf unseren Gegenstand an, aber wir handeln keineswegs von der Kategorie Möglichkeit als solcher. Fries hat mit diesen Einwänden entschieden jenen logischen Fehler begangen, den man als quaternio terminorum bezeichnet, und darum sind diese Einwände sicher verfehlt.

Aber eine andere Frage ist, ob, abgesehen von diesen Beispielen, wirklich Kant das zugeschrieben werden kann, was Fries transscendentales Vorurtheil nennt. Und da muss ich sagen: Allerdings, wenigstens, wie Fries ja selber sagt, den Worten nach. Die Kantische Kritik zeigt nämlich, worauf die Sicherheit der menschlichen Erfahrung innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt sich gründet, auf die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit und auf die Kategorien. Aber Denknothwendigkeit oder Möglichkeit der Erfahrung wie einen Obersatz behandeln, durch den man die Kategorien u. s. w. begründen könne, das ist seltsam und verlorene Mühe. Die Welt steht auch (wie sie auch an sich beschaffen sein mag), wenn kein Hirn denkt, aber Hirne denken in der That, es kann sich also nicht um eine Nothwendigkeit des Denkens, sondern nur um eine Thatsache des Denkens handeln, und ebenso nicht um Möglichkeit der Erfahrung, sondern um die Thatsache, die wir Erfahrung nennen. Die Sicherheit des Denkens, die Gewissheit der Ergebnisse der Erfahrung wird einfach belegt durch die festen unabänderlichen Formen Raum und Zeit einerseits und die Kategorien andererseits, und das gibt nur Deduction im Sinn von Fries (Ableitung aus einer Theorie), nicht Beweis. So stehe ich, ohne die Friesische Begründung für richtig halten zu können, doch für Richtigkeit des Friesischen Einspruchs gegen das transscendentale Vorurtheil ein. Aber man höre doch: auch nach Fries verdient Kant den Vorwurf nur den Worten nach, nicht der Sache nach; in der Sache stimmt Fries völlig mit Kant überein bis zur Ideenlehre hin.

Das rationalistische Vorurtheil aber rein als solches hat Fries weder den Worten noch der Sache nach Kant schuldgegeben. Diese seine Beschuldigung richtet sich, wie Neue Kritik I, S. 22 zeigt, gegen Reinhold und Fichte; Kant selbst

aber wird von Fries nur des transscendentalen Vorurtheils als einer auf ihn (offenbar von Wolf her) noch vererbten Folgerung aus dem rationalistischen Vorurtheil beschuldigt, der er den Worten nach Rechnung zu tragen versucht habe.

Sehr irrt v. Wangenheim noch S. 70 darin, dass er meint, Fries wolle Neue Kr. I, S. 341 unter der Bezeichnung „alle Erfahrungswissenschaften" die Kategorien mitverstanden wissen; es ist kaum glaublich, wie v. Wangenheim auf diese Auslegung der Friesischen Worte kommen konnte. In der Mathematik und in den Erfahrungswissenschaften, sagt Fries, gibt es Anschauung (nämlich in der Mathematik aprioriſche, in den Erfahrungswissenschaften aposteriorische) und auf Grund der Anschauung demonstratio ad oculos, wodurch das Urtheil begründet wird; da heisst es: siehst du, es ist nun einmal nicht anders, 2×2 ist 4; die Summe der Winkel im Dreieck ist = 2 Rechten; — Gold hat nun einmal dieses specifische Gewicht; der Mensch hat nun einmal fünf Finger an jeder Hand, die Raupe verwandelt sich in die Puppe, aus der Puppe kommt der Schmetterling u. s. w. — Dagegen, fährt Fries fort, gibt es in der Philosophie keine Anschauung und keine auf sie gegründete Demonstration, sondern nur Deduction der Begriffe und Grundsätze aus einer Theorie der Vernunft. Der Angriff v. Wangenheim's gegen Fries, dieser behaupte einmal, die Kategorien würden demonstrirt, und ein ander Mal, sie würden deducirt, stammt aus einem ganz unbegreiflichen Missverständniss. Fries weiss eben sehr wohl, dass die Kategorien nicht demonstrirt werden können und ist nirgends von dieser Erkenntniss abgewichen.

Liegt nun in Fries' Neuer Kritik „sachliche Verschlechterung, die als die denkmöglichste Verflachung zu bezeichnen ist" (S. 78 v. Wangenheim) wirklich vor? Hat Fries die Entdeckungen Kant's verflacht und verschlechtert? — Gewiss nicht. Er stimmt diesen Entdeckungen bei und sucht sie an schadhaften Stellen noch zu berichtigen. Er zeigt, dass wie die Kategorien a priori im Intellect liegen, so auch die Ideen in der über die sinnlichen Schranken sich erhebenden Vernunft liegen. Die Ideenlehre ist nach meiner Ueberzeugung auch bei Fries noch nicht ganz untadelig, aber sie zeigt einen

grossen Fortschritt über Kant hinaus, den ersten Entdecker in Sachen der „reinen Vernunft," einen Fortschritt ganz und gar auf dem Wege Kant's selbst. Man versteht Kant nicht eher, als bis man in ihm den Entdecker gefunden hat. Entdeckungen werden oft ganz zufällig gemacht, sind wenigstens oft schon scheinbar zufällig gemacht worden. Man sucht einen neuen Weg nach Indien und entdeckt Amerika, man sucht nach dem Stein der Weisen und stösst auf chemische Elemente. Wer nun die Entdeckungen anerkennt und nur, wo Täuschungen untergelaufen sein könnten, diese nachzuweisen und die Ergebnisse zu berichtigen sucht, den kann ich nicht für einen Verschlechterer oder Verflacher halten. Fries hat sich treulich auf den Kantischen Standpunkt gestellt, das bleibt sein Ruhm. Und sollte er stellenweis irrig geurtheilt haben über den Weg, der dahin führt, so dürfen, ja so müssen wir allerdings wieder seinen Irrthum aufdecken, aber dürfen ihm sein treues Stehen bei Kant doch keineswegs abstreiten wollen. Wo bleiben denn die angeblichen Nachfolger Kant's? — man sucht sie ja noch bis heute nur zu gern als wirkliche Nachfolger darzustellen — wo bleiben dann alle die andern Epigonen ausser Fries? sind die auch bei Kant geblieben? Nein, die stehen wieder unten am Berg und mühen sich vergeblich, auf alten und neuen Bahnen nach oben zu kommen, während der Königsberger oben auf sicherer Höhe seine siegreiche Entdecker-Fahne schwingt. Aber wo steht Fries? Dicht bei Kant, und er hält fest Kant's Entdeckungen, die Jene irrthümlich oder in leichtfertiger Grossmannssucht von sich geworfen und verschleudert haben. Wahrhaftig, es ist keine Ueberhebung, wenn Fries' Gesch. der Phil. II, S. 590 sagt: „dass ich mich für den Einzigen halte, welcher die Kritik der Vernunft selbst weiter fortgebildet hat."

Unter welchen Breitegraden Colon gesegelt ist, da er Amerika fand, das spielt in Bezug auf die Grösse seiner Entdeckung nur eine untergeordnete Rolle, die Hauptsache ist, dass er für Castilien und Leon nicht bloss, sondern für die ganze alte Welt eine neue Welt fand. Und wenn er in seinen Breite-Bestimmungen sich gründlich verrechnet haben sollte, oder wenn Einer, der ihm nachfahren will, sich dabei stellen-

weise irren sollte, das schadet der Entdeckung der neuen Welt nichts. Leute dagegen, die mir über den Weg ganz getreuen uud zuverlässigen Bericht abstatten, dabei aber die Entdeckung selbst verachten würden, die könnten nichts gelten in meinen Augen.

Auch ich halte es für angemessen, möglichst immer (von der Ideenlehre abgesehen) auf Kant selbst zurückzugehen, ist doch Fries nicht Meister, sondern nur Schüler; ich halte es darum fast für überflüssig, mich einen Friesianer zu nennen, aber ich meine, nennt mich ein Anderer so, so brauche ich mich dieses Namens nicht zu schämen; denn Friesianer sein heisst den Kantischen Entdeckungen treu und auf Kantischem Weg noch zu einer berichtigten Ideenlehre gekommen sein.

Im Uebrigen sage ich zum Schluss, dass ich mit grossem Interesse die Schrift v. Wangenheim's gelesen habe. Sie zeigt nicht jenen kalten Sinn blos geschichtlicher Forschung, für den die Wahrheit, die Richtigkeit unserer Erkenntnisse selbst bleiben mag, wo der Pfeffer wächst, nicht jenen actenmässigen Kaltsinn, der nur zu oft in unseren Tagen in wissenschaftlichen Werken und leider auch in philosophischen Schriften zu Tage tritt; nein ich denke, sie sucht hinter der Feststellung des geschichtlichen Thatbestandes die Wahrheit der Erkenntniss selbst. Und trotz ihrer Missverständnisse, deren hauptsächlichste ich mich im Obigen aufzudecken bemühte, bekundet sie ein grosses Talent; während ich nun jene zurückweise, rufe ich diesem zu ein freudiges

Glückauf im Kantischen Forschen!

Gustav Knauer.

Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert. Ein kritischer Essay von *Hans Vaihinger*. Iserlohn, J. Baedeker, 1876. 8°. (XII, 236 S.)

Dass in unserer unmittelbaren Gegenwart Geschichte gemacht wird, Geschichte im grossartigsten Maassstab, ist unzweifelhaft. Die grössten, geradezu die gesammte Lage der Culturwelt umgestaltenden Ereignisse hat die gegenwärtige

Generation eben erst unter ihren Augen sich vollziehen sehen und sieht sie sich fortwährend vollziehen, und nicht einen geringen Antheil an solchen ewig denkwürdigen Thaten und Bewegungen haben deutsche Helden und deutsche Volkskräfte gehabt. Eben deshalb möchte es eher zweifelhaft erscheinen, ob gerade in dieser Zeit der allergewaltigsten Praxis nach innen und aussen, in Krieg und Frieden, in Staatengründung und Gesetzgebung, eben dieses Deutschland noch eine genügend concentrirte Stimmung und Geisteskraft besitzt, um auch auf dem Gebiete der reinen Theorie solches zu schaffen, was von wahrhaft geschichtlichem und unvergänglichem Werthe wäre. Der Autor des oben genannten Buches, der sich mit schöner jugendlicher Wärme mitten in den Fluss der augenblicklichen Bewegung stellt, hegt offenbar solchen Zweifel nicht. Er glaubt an die geschichtliche Bedeutsamkeit der philosophischen Bestrebungen, die der unmittelbarsten Gegenwart angehören, und er will der Geschichtsschreiber dieser Bewegung werden. Er meint einen Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie zu geben, indem er eine vergleichende Charakteristik dreier in den letzten Jahren, also etwa seit 1868, öfter genannten philosophischen Schriftsteller gibt.

Nun ist es offenbar sehr schwer, die Geschichte eben noch sich entwickelnder Ereignisse oder Bestrebungen wirklich als Historiker zu schreiben. Es gehört dazu ein Ereigniss wie der peloponnesische Krieg, der den schliesslichen Ausgang einer von lange her vorbereiteten Entwicklungsreihe bildet und völlig einzigartig und in sich abgeschlossen als ein Ganzes sich darstellt; es gehört ferner dazu ein Geist von solcher Klarheit und Objectivität wie Thukydides, selbst durch eigene Betheiligung in den Gang der Ereignisse und in die Motive der Menschen eingeweiht und doch erhaben genug über den unmittelbaren Eindruck, um mit der leidenschaftslosen Ruhe des epischen Dichters die Dinge und die Ursachen in der eigenen Seele sich spiegeln zu lassen. Und auch dann noch kann der Erfolg eines solchen Zusammentreffens der höchsten darstellenden Kunst mit einem geeigneten Vorwurf kein ganz vollständiger sein; er kann es nicht wegen der Natur der Menschen und der Dinge. Das Exempel geht nicht

rein auf, es bleibt ein Bruch, und die völlige Sicherheit des geschichtlichen Urtheils ist unerreichbar.

Wir haben, um es von vorn herein zu sagen, im vorliegenden Buche es weder mit einer Erscheinung nach Art des peloponnesischen Krieges, noch mit einem Geschichtsschreiber nach Art des Thukydides zu thun.

Wenn Jemand Gedankensysteme aus einer vergangenen Zeit darstellt, so mag die Stimmung einer ruhig und allseitig erwägenden Kritik der Stimmung des Geschichtsschreibers nahe kommen. Wer sich auf die Darstellung der Philosopheme von Zeitgenossen und Mitstrebenden einlässt, verfällt fast nothwendig in den Ton der Polemik, die an sich nöthig und nützlich ist, um aus dem Widerstreite der Standpunkte und Meinungen die Wahrheit oder die Erkenntniss der Gegensätze sicherer und klarer hervorgehen zu lassen, die aber von der Auffassungsweise des Historikers durch eine tiefe Kluft getrennt ist. In dem Buche unseres Autors haben wir es denn auch in der That nicht mit historischer Kritik, sondern mit Polemik zu thun, und nicht anders als in dem Tone der Polemik entweder gegen den Geschichtsschreiber oder gegen seine Helden oder gegen beide Parteien zusammen lässt sich das Buch besprechen.

Hartmann und Dühring, beide auf der Höhe des Mannesalters stehend mit unerschöpfter Kraft und Lust des Schaffens, bilden nicht leicht den Gegenstand einer abschliessenden und geschichtlichen Betrachtung. Lange, der durch einen allzufrühen Tod einer vielseitigen und fruchtbaren Thätigkeit eben erst entrissen worden, mag von der grössten Begabung Beweise abgelegt haben: dieselbe zu irgend einer in sich ganzen und vollständigen Production auszureifen, ist ihm nicht gestattet gewesen. Jenen beiden, denen wir noch jedem so ein vierzig bis fünfzig weitere Jahre rüstiger Kraft von Herzen wünschen, — ein Wunsch, der, menschlich zu reden, gar nicht unerfüllbar erscheint, — mögen in ihrer weiteren Entwicklung noch ungeahnte Ziele erreichen, und ich glaube, beide dürfen stillen Protest dagegen erheben, wenn sie in dieser Weise schon jetzt, als hätten sie Aussicht, in weiteren

Lebensjahren nur weiter zu vegetiren oder sich frühzeitig zu mumificiren, als in sich fertige Erscheinungen dem Museum historischer Curiositäten einverleibt werden. Lange dagegen, geistreich, kenntnissvoll und vielseitig wie er war, ist aus dem Leben abgerufen worden, in seinen philosophischen Ansichten völlig unfertig, überzeugungslos, in einer bei solcher Begabung und Strebsamkeit geradezu seltenen Zusammenhangslosigkeit und Verworrenheit seines Denkens. Es ist höchst wahrscheinlich, dass Lange bei längerem Leben mindestens zu einem höheren Grade von Klarheit und Bestimmtheit sich würde hindurchgearbeitet haben. Aber so wie er von uns geschieden, bildet er einen höchst interessanten Gegenstand biographischer Darstellung; in die Geschichte der philosophischen Wissenschaft lässt sich dieser Schriftsteller, der ein grundsätzlicher und ausgesprochener Exoteriker war, unter keinem einzigen Gesichtspunkte einreihen.

Es ist denn auch so gekommen, wie es kommen musste. Vaihinger's Buch, das ein kritischer Essay, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie werden sollte, ist in der That eine Tendenzschrift, deren eigentliche Absicht die Polemik ist. Und diese Polemik wird geübt von dem Standpunkte des Lange'schen „Systems" aus. Es ist seltsam zu sagen, aber thatsächlich wahr: Friedrich Albert Lange, der, wenn er irgend weiss, was er sagt, grundsätzlich jede Möglichkeit der Philosophie, ja noch mehr jede Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt leugnet, hat gleichwohl Schule gemacht, eine Schule mit vorläufig einem sich zu ihm bekennenden Schüler. Der Natur der Sache freilich entspricht es, wenn dieser Schüler, indem er sich den Nihilismus Lange's aneignet, zugleich auch wieder weiter geht, die Trümpfe seines Meisters noch übertrumpft und, wenigstens was den Ausdruck anbetrifft, noch entschiedener ist als der Meister, der doch manche Consequenzen seiner Manier nicht gesehen oder nicht ausgesprochen hat. Als Lange's Schüler nun zieht unser Autor zwei zeitgenössische philosophische Schriftsteller heran, um zu zeigen, dass diese in allen Stücken Unrecht, sein Meister in allen Stücken Recht hat. Ergötzlich ist das Schauspiel, aber erbaulich ist es nicht.

Zunächst wirkt es überraschend, gerade diese drei Namen, die an der Spitze des Buches genannt werden, hier zusammengekoppelt zu sehen. Hartmann und auch wohl Lange sind vielbesprochene, vielleicht auch vielgelesene Schriftsteller. Mag sein, dass sie beide für die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart charakteristische Gestalten sind. Aber Dühring, — wie kommt Dühring in diese Trias? Auch wer Dühring's Art höher zu schätzen geneigt ist, als wir es vermögen, wird nicht leicht eine philosophische Frage aufzeigen können, die von ihm irgend eingehender oder selbstständiger behandelt worden wäre, nicht leicht irgend welche Spuren eines Einflusses dieses Schriftstellers auf die philosophische Discussion nachweisen können. Indessen wir halten es für gerathener, von einer Besprechung der philosophischen Bedeutung dieses fruchtbaren und sprudelnden Denkers abzusehen. Wollten wir Einwendungen gegen ihn erheben, so wären wir schon zum voraus abgethan. Er sagt es selbst: „Mein selbstständiger und vorgerückter wissenschaftlicher Standpunkt ist den im Verhältniss dazu rückständigen Gelehrten schon länger als ein Jahrzehnt ein Gegenstand des Hasses und Neides gewesen". Rückständig zu sein, Hass und Neid zu hegen ist kein feiner Ruhm, und wir setzen uns, da wir doch nicht in allen Stücken mit Dühring einer Meinung zu sein uns entschliessen können, solchem Verdachte lieber nicht aus. Wir wissen nicht, ob Dühring die Darstellung seiner Lehre, die unser Verfasser gibt, für eine völlig treue anerkennen wird; aber von der Reichhaltigkeit, Tragweite und Eigenthümlichkeit der Dühring'schen Gedankenwelt wird man sich immerhin aus dem in dem Vaihinger'schen Buche Enthaltenen eine annähernde Vorstellung bilden können, wenn man auch dabei allerdings mit dem Reize der von einer gewissen Leidenschaft, ja Animosität gegen Alles, gegen Gott und Welt, Vergangenes und Gegenwärtiges durchglühten Form der Rede eine nicht unbeträchtliche Einbusse erleidet. Uebrigens ist es an Vaihinger zu tadeln, dass er in seinem Urtheil über Werth und Wesen der Dühringischen Philosophie doch ein beträchtliches Schwanken zeigt. Das eine Mal rühmt er den „frühlingsfrischen kerngesunden Realismus, den thaten- und lebensfrohen

Optimismus" Dühring's (S. 144). Verträgt es sich ganz damit, wenn er gleich darauf meint, die praktischen Vorschläge Dühring's für die Gestaltung der socialen Verhältnisse der Zukunft hätten alle den „petrolösen Geruch des Socialismus und seien fürchterlich nüchtern"; sein neues System des Socialismus „athme einen furchtbaren Radicalismus"? (S. 161—163). Es scheint uns doch eine ganz besondere und noch dazu höchst appetitliche Art von „kerngesundem Realismus", diese Lehre, wonach „alle Gesammtthätigkeiten, ja selbst die Fortpflanzung und die Familie socialisirt werden sollen". Schade, dass der Urheber dieser Lehre seinen interessanten Gedanken nicht mit aller erforderlichen Deutlichkeit präcisirt hat. Der Verfasser hätte vielleicht sich um seine Leser ein Verdienst erworben, wenn er sich um eine authentische Interpretation umgethan hätte. So bleiben immerhin die Umrisse der zweiten religionslosen Weltepoche, deren Fundament die Lehre Dühring's zu werden berufen ist, einigermassen dunkel und unbestimmt.

Kommen wir nun auf die Frage zurück, wie Dühring in diese Gesellschaft gerathen ist, so ist die richtigste Antwort wohl die: kaum aus einem sachlichen Grunde; aber der Verfasser brauchte als Pendant zu dem idealistischen Dogmatiker Hartmann einen realistischen Dogmatiker, und da war ihm Dühring gerade gelegen, gelegener als etwa v. Kirchmann oder andere, deren Schriften noch etwas älter sind. Das Buch wird in Folge dessen zu einer vergleichenden Recension einiger Bücher von gleichzeitigen Autoren, einer Recension überdies, die in Folge von Voreingenommenheit wohl nicht immer ganz gerecht ist, auch vielleicht in wichtigen Punkten die Meinung der Besprochenen nicht genau genug trifft. So ist es uns unbegreiflich, wie Hartmann, von anderem abgesehen, eine eudämonistische Moral, wie ihm socialistische Ansichten beigelegt werden können, wie von vorn herein der Vertreter des „transcendentalen Realismus", der sich seinen Standpunkt durch die eingehendste erkenntnisstheoretische Untersuchung gewinnt, ein Dogmatist genannt werden kann. Doch in diesem letzteren Punkte sind die kriticistischen Herren „Neo-Kantianer" völlig blind, und im übrigen darf man es den Herren Hartmann und Dühring, die ja

beide noch im Stande sind, über sich Anfklärung zu geben, überlassen, sich mit dem Verfasser auseinanderzusetzen. Wir haben es im Folgenden nur mit den Ansichten des Verfassers selbst und mit denen Lange's zu thun, die er vertritt.

Zunächst ist es doch wohl einigermaassen befremdlich, dass der Verfasser durch eine „definitiv abschliessende Kritik" jener beiden „individuellen Systeme" nämlich Hartmann's und Dühring's, zugleich eine Kritik der von diesen „repräsentirten Richtungen" und damit also alles Dogmatismus geleistet zu haben glaubt. Wir halten grosse Stücke auf die Anregungen, die durch Hartmann der philosophischen Forschung vermittelt worden sind; aber dass eine Widerlegung Hartmann's auch eine Widerlegung alles idealistischen Dogmatismus einschlösse, können wir im entferntesten nicht zugeben. Wir glauben Dühring aufs Wort, wenn er versichert, auf einem sehr vorgerückten wissenschaftlichen Standpunkte zu stehen; aber dass, wenn er widerlegt wäre, damit aller realistische Dogmatismus gerichtet sein würde, wird er selbst nicht behaupten. Indess, dieser Weg, ein paar Andere abzuthun, um Lange in desto helleres Licht zu stellen, war vielleicht der gebotene, weil irgend etwas Positives, was einem Beweise ähnlich sieht, für Lange's Lehre beizubringen unmöglich ist. Denn ein Beweis stützt sich auf Vernunft, und die Vernunft wird durch diese Lehre gerade vom Anspruch auf Wahrheit ausgeschlossen.

F. A. Lange wird im Gegensatz zu den andern vom Verfasser ein überschwengliches Lob ertheilt. Keiner habe mit solcher Energie und solchem Geschick, wie Lange, den Standpunkt des Kriticismus vertreten und ihn in seiner Totalität entwickelt. Er sei ein kritisches Talent ersten Ranges, in allem erinnernd an den Meister der höheren Kritik, an Lessing, — (es ist förmlich zur Mode geworden, Jeden, der eine einigermaassen gewandte Feder führt und einige polemische Anwandlungen zeigt, zu einem zweiten Lessing zu stempeln, mit demselben guten Geschmack etwa, wie seiner Zeit den Opitz, Zeesen, Rist, die Titel der deutschen Homere, Maro's und Flaccus beigelegt wurden). — Lange habe nur ein grösseres Werk geschrieben, aber dieses Werk sei ein

Löwe, ein Meisterwerk, an dem sich die Philosophie noch nach Decennien zu orientiren haben werde, u. s. w.

Lange's wirkliches Verdienst in allen Ehren; aber in solchen Lobsprüchen liegt doch wohl eine arge Uebertreibung. Lange's Geschichte des Materialismus hat glänzende Seiten; als Ganzes aber ist sie ein Muster, wie Geschichte nicht geschrieben werden soll. Eine trübere Vermischung von dogmatischer Voreingenommenheit mit Ansätzen geschichtlicher Darstellung wird man selbst im vorigen Jahrhundert vergebens suchen. Dies Buch, welches sich eine Geschichte des Materialismus nennt, als solche unvollständig und trümmerhaft, benutzt Geschichte und Materialismus als blossen Vorwand, um in ganz desultorischer Weise eine Reihe von Ergüssen über alles Mögliche vorzutragen, geistreich immer und immer interessant, aber nirgends mit wirklich sachlichem Ernst und mit der Gedankenarbeit strenger Wissenschaft. Ein Raisonnement, wie man es etwa bei Engländern zu finden gewohnt ist, nicht ohne Selbstgefälligkeit und Zuversicht vorgetragen; die ganze Manier leicht geschürzt, mehr auf ein weiteres Publikum berechnet; von einem Versuch, in den dargestellten Gedankenreihen einen geschichtlichen Zusammenhang innerer Entwickelung nachzuweisen, ist nicht die Rede. Gott bewahre uns davor, dass diese Art, die Geschichte einer Wissenschaft zu schreiben, bei uns in die Mode käme.

Vaihinger nun unternimmt es, den dogmatischen Niederschlag von Ansichten und Urtheilen, der sich aus dem Lange'schen Buche gewinnen lässt, umständlicher darzulegen und findet darin eine Art von Arcanum zur Lösung aller Probleme der Wissenschaft. Dies Arcanum nimmt sich indessen, wenn man genauer zusieht, sonderbar genug aus. Von Hartmann und Dühring weiss unser Verfasser eine Masse von Sätzen und Lehren anzugeben; sowie er an die Darstellung des Lange'schen „Systems" geht, fängt er auf einmal an sich im Kreise zu drehen, und Bogen lang werden uns dieselben zwei Sätze in immer neuen tautologischen Wendungen wiederholt, was denn in seiner Art für den Liebhaber recht unterhaltend ist. Diese gewaltigen Gedanken, von denen die Phi-

losophie noch Jahrzehnte zehren soll, sind folgende. Erstens die Negation: Philosophie als Wissenschaft ist unmöglich, alles wissenschaftliche Erkennen ist nur Natur-Erkennen, und auch dieses ist nur eine Wissenschaft des Scheins. Zweitens die Position: Gestattet, ja gefordert ist eine Metaphysik als speculative Begriffsdichtung, eine Reihe von „Hirngespinnsten", mit dem Bewusstsein, dass es Hirngespinnste ohne alle Wahrheit sind, um nach diesen Hirngespinnsten sich praktisch zu verhalten und das Leben ethisch und ästhetisch zu bilden. — Und das nun ist der wahre „Kriticismus".

Wir unsererseits möchten eher sagen: das ist die wahre – Spükezeit der Nacht. Welch ein ungeheurer Widersinn in jenen dürftigen Sätzen! „Der echte Kriticismus ist mehr eine Methode als ein System; er gibt keine positive, definitive Entscheidung, an die sich der Mensch halten kann". (S. 66.) Aber sind denn obige Sätze keine positive, definitive Entscheidung? Sollen wir uns nicht an sie halten? Nun gut, so wollen wir es uns gesagt sein lassen. Das Ganze ist damit ein völlig überflüssiges Gerede in Worten, hinter denen kein Sinn steht, in Begriffen, die nicht durchdacht sind. In diesem Zusammenhange wird in allem Ernste gesprochen von einer Psychologie ohne Seele, einer Religion ohne Glauben, einer Metaphysik ohne Anspruch auf Wissenschaft (S. 192). Wir sollen uns ethisch bestimmen lassen, durch eine Weltanschauung, an die wir theoretisch nicht glauben (S. 104). Und dieser vollkommene Widersinn deckt sich mit dem historischen Namen des Kriticismus, deckt sich mit dem ehrwürdigen Namen Kant's!

Einmal muss es doch gesagt werden: diese Herren Neo-Kantianer von der Lange'schen oder einer verwandten Art nennen sich nach Kant etwa mit demselben Rechte, wie die Neo-Lutheraner sich nach Luther, oder die Jesuiten sich nach Jesus nennen. Von der umfassenden Geistesarbeit des ehrwürdigen Alten eignen sie sich genau das verhältnissmässig Werthloseste an, und wenn sie von der Kritik der Reinen Vernunft ein paar hundert Seiten gelesen haben, so erscheint ihnen alles Uebrige als überflüssig. Dieser Tiefsinn in der Auffassung Kant's wirft dann im Gehirn solcher Bewunderer

des Vaters der deutschen Philosophie wunderbare Blasen. „Der intelligible Charakter", sagt Vaihinger, „ist ein seniler Gedanke Kant's, dessen epikritische Reactionsbemühungen uns so oft den Ausruf: what a fall! auspressen" (S. 85). Ein einigermaassen gesundes Urtheil würde anders lauten. Jene ganze Erörterung über den subjectiven Ursprung und die Grenzen der Anwendbarkeit der Anschauungsformen und Kategorien wäre gar nicht der Mühe werth, wenn nicht nachher die positive Weltanschauung käme, für die durch jene Kritik Raum geschafft würde. Dass die Dinge nicht sind wie sie erscheinen, ist ein ganz trivialer Gedanke, den jeder beliebige Handwerksbursche auch haben kann, der einmal eine Allee entlang gegangen ist, und die Art, wie Kant diesen Gedanken behandelt hat, ist so bedenklich, so widerspruchsvoll, dass, um darin das Bleibende und Unvergängliche der Kantischen Philosophie zu finden, eine eigene geistige Organisation erforderlich ist. Die Kritik der Reinen Vernunft ist zum grössten Theile nicht eine Kritik der reinen, sondern der durch die Wolfische und die ihr nachfolgende Popularphilosophie verbogenen Vernunft; sie hat ihre geschichtliche Bedeutung für ihre Zeit, aber weder ihre Negationen noch ihre Resultate können irgend welchen dauernden Werth beanspruchen. Auch Lange weicht in jedem irgend charakteristischen Punkte von ihr ab, in der Bestimmung des Begriffes eines Dinges an sich, wie in der Unterscheidung der beiden Grundstämme der Erkenntniss und in dem Streben, einen Realismus des Erkennens wiederzugewinnen. Ja, die ganze Sache wendet der seltsame Mann ins Physiologische und verkehrt sie damit in ihr directes Gegentheil. Festgehalten wird nur das dürftigste und einem oberflächlichen Denken nächstliegende Resultat des Skepticismus, der jedes Wissen und Erkennen, und damit zugleich sich selber aufhebt und in einen völlig sinn- und inhaltslosen Dogmatismus der reinen Confusion umschlägt. Alles andere bei Kant, und damit alles, was wirklich echten Werth besitzt und die wissenschaftliche Entwicklung gefördert hat, wird leichtfertig und absprechend als senil geopfert. Das nennt man dann Neo-Kantianismus.

Skepsis ist sehr oft in alter und neuer Zeit ein wesentlicher Antrieb für den Fortgang der Wissenschaft gewesen, indem sie wirklich vorhandene Aporien und Probleme aufgedeckt und in den Vordergrund des Interesses gerückt hat. Aber diese „kriticistische" Skepsis beschäftigt sich gar nicht mit ernsten Schwierigkeiten, es liegt ihr auch gar kein tieferes Bedürfniss des erkennenden Geistes zu Grunde. Sie wiederholt nur immer das Trivialste, dass das Subject nicht das Object und die Vorstellung nicht das Ding ist, und dann hat sie ihr Werk gethan. Es ist der blosse Mangel an Energie des Denkens, die blosse Scheu vor etwas, was bleiben und gelten soll. Zeigt sich irgendwo ein Problem, so macht man sich's bequem; man erklärt, hier sei eine Antinomie, die Sache sei nicht lösbar; wozu sich erst bemühen? Hat man so doch überdies den Vortheil über Diejenigen, die mit ernster Mühe an der Aufgabe sich versuchen, mit vornehmem Spotte sich erheben zu können, und zwar ohne dass man nöthig hätte, die gethane Arbeit auch nur eines Blickes zu würdigen, oder sich mit ernstem Fleisse auf sie einzulassen. Man weiss ja zum voraus, dass alle Mühe vergebens ist. Es ist unglaublich, was diese Herren dem ernsthaften Leser auftischen. Statt erst sorgfältig zu untersuchen, was denn Wahrheit im Sinne wahrer Erkenntniss sei, legen sie eine Vorstellung von Wahrheit zu Grunde, wie sie etwa dem ungebildeten Verstande eines Holzhauers vorschwebt; statt die Wahrheit als Resultat einer reichhaltigen Vermittlung, als Endpunkt eines formenreichen Processes der Bewusstseinsentwicklung aufzufassen, fordern sie, dass das ungewaschene und ungekämmte Individuum, ein Kind, ein Unwissender die Wahrheit unmittelbar erkenne, und weil nun das offenbar nicht angeht, erklären sie, es gebe gar kein Erkennen und gar keine Wissenschaft. Und wenn sie auch darin nur wüssten, was sie sagten, und consequent wären! Aber da ist erstens die kriechende Augendienerei gegen die Richtung, die eben Mode ist; indem man alle Metaphysik für Hirngespinnst erklärt, gibt man zugleich der mechanistischen Naturforschung, die sich heute dreist für die einzige wahre Wissenschaft ausgibt, ihre Ansprüche zu, was innerhalb dieser Skepsis ein

flagranter Widersinn ist. Andererseits behauptet man dann wieder mit flottester Zuversicht eine Reihe von Lehrsätzen, wie sie nur dem bornirtesten materialistischen Dogmatismus eigen sind. Vaihinger z. B. behauptet gegen Hartmann: „Alle inneren Vorgänge stammen nach dem auch in der Innenwelt absolut gültigen Gesetze der Causalität, das sich hier als Motivation und Association geltend macht, aus dem Boden des individuellen Seelenlebens“ (S. 11); „der Mensch ist nicht Herr der Schöpfung und nicht Herr der Vernichtung; er ist ein Spielball im seelenlosen, rechtlosen, blinden Kampf der Atome“ (S. 138). Ei nun, wenn der Kriticist doch so viel weiss und mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet, so sollte man doch annehmen dürfen, dass er eben denselben „maasslosen Anspruch auf Allwissenheit“ selbst erhebt, wegen dessen er die Dogmatisten so herunterkanzelt.

Aber gerade in dem letztangeführten Satze liegt der Schlüssel für das Verständniss der ganzen Richtung. Kant hat dereinst das negative Ergebniss seiner Kritik der theoretischen Vernunft als Vorhalle benutzt, um in sein eigentliches und wahres Heiligthum, die ethische Weltanschauung, einzuführen. In dieses Heiligthum ihm zu folgen, tragen die Herren ängstlich Scheu und tummeln sich dafür lieber im leeren Nichts herum, wo man mit Worten ohne Sinn auskommt. Wer wie Lange das Ding an sich aufhebt und den gegebenen Stoff der Empfindungen beseitigt, der muss, wenn er consequent sein will, den Schritt mitthun, den Fichte von Kant aus gethan hat. Aber da müsste er ja auch den Primat des Ethischen annehmen und den Mechanismus und Materialismus ernstlich fahren lassen. Deshalb, weil man sich dazu nicht entschliessen kann, verbleibt man in der blossen Phrase und in der eitelen Selbstbespiegelung der principiellen Nichtswisserei. Das „hohe sittliche Pathos“, das Vaihinger (S. 121) Lange zuschreibt, ist, genauer besehen, die blosse Sentimentalität, die jeden Glauben, jeden Grundsatz, jede Erkenntniss des Ewigen und Göttlichen verschmäht und verpönt. Es ist dieselbe Sentimentalität, dieselbe gefühlige Verkennung der rauhen und harten, aber wohlthätigen Bedingungen der Wirklichkeit, die Lange's socialistische Velleïtäten beherrscht. Geradezu

komisch berührt der Vergleich Lange's mit Schiller, (S. 122), diesem echten Typus einer hohen und festen Ueberzeugung, eines männlichen Glaubens an das Ideale, dem Kantianer, durch den die Grundanschauung der Kantischen Ethik ein unverlierbares Besitzthum auch der Geringsten im deutschen Volke und bei allen Culturnationen geworden ist. Dieser neumodische Kantianismus dagegen feiert seinen Triumph in der Verleugnung der menschlichen wie der Weltvernunft; er ist so naiv, dass er es dem Philosophen zum schwersten Vorwurf macht, dass er etwas erkennen und wissen will (S. 66), so harmlos, dass er von unserm Denken aussagt, es liefere nur Widersprüche, Antinomien, unlösbare antithetische Probleme (S. 68), und nicht sieht, dass er dann mindestens doch auch eben diesen seinen Ausspruch als einen Widerspruch und Widersinn bezeichnet.

Es ist ganz vergebens, Ansichten wie die Vaihinger's widerlegen zu wollen. Diese Richtung ist hieb- und stichfest; der Panzer, in den sie sich hüllt, ist das offene Bekenntniss zur Absurdität. Wer absurd zu sein sich rühmt, den kann man nicht erst ad absurdum führen. Wenn unser Erkenntnissvermögen widerspruchsvoll (S. 34), wenn dem Widerspruch zu entrinnen unmöglich ist (S. 122), dann hört eben jedes vernünftige Reden und Denken auf. Vaihinger z. B. deducirt erst in längerer Abhandlung: die Frage nach dem Werthe des Lebens habe ebenso an der Spitze der praktischen Philosophie zu stehen, wie die Frage nach dem Wesen der Welt an der Spitze der theoretischen Philosophie, und nimmt für diese Disciplin ernsthaften wissenschaftlichen Charakter in Anspruch. Das mag nun Geschmackssache sein. Gleich darauf aber erklärt er: eine Antwort erlaube die Frage freilich nicht; der wissenschaftlichen Abschätzung entziehe sie sich vollständig; mit ihr sich zu beschäftigen sei dieselbe „Zeitverschwendung", wie sich mit Metaphysik zu beschäftigen (S. 125 — 128)! Das ist doch alles dazu angethan, um auch den letzten Rest von Geduld zu erschöpfen; das heisst doch offenbar den Leser zum besten haben; so redet man doch wirklich nicht mit ernsthaften Leuten.

Doch wir brechen endlich ab. Schade, dass Vaihinger's

uch einem Referenten in die Hände gefallen ist, dem seine rt so äusserst unsympathisch ist. Indessen solche Reaction t natürlich, wenn man sich von der Kategorie der „Besten" usgeschlossen sieht. Denn Vaihinger sagt (S. 199): „Die esten sind darin einig, dass in der Philosophie in Deutschnd nur auf dem von Lange eingeschlagenen Wege weitergegangen werden soll." Vaihinger ist ein Mann von entschiedenem alent; er wird sich durch solche Nebel durchzuarbeiten wissen nd vielleicht einmal die Besten auf anderer Seite suchen. s ist viel an dem Buche zu loben: die liebenswürdige Wärme, er muntere und frische Sinn, die Uebersichtlichkeit der Anrdnung und Eintheilung, der nicht ungewandte Ausdruck. Vir können von der Lectüre des Buches nicht abrathen. Es ird für viele interessant und unterhaltend sein, und geradezu n Verdienst ist es, dass manches, was bei Lange noch wie tent im Hintergrunde schlummerte, hier keck und dreist s das Resultat der ganzen „kriticistischen" Richtung, als des rossen neuen Erkenntnissprincipes Kern und Krone, heraustatzt. Dem Referenten aber nehme man es nicht übel, wenn sich auf die Sache eingelassen hat. Er hat noch andere eute zu treffen gemeint, als Lange und Vaihinger.

Berlin. A. Lasson.

---

ealrealismus und Materialismus. Eine allgemein verständliche Darstellung ihres wissenschaftlichen Werthes von Dr. *Ludw. Weis*. (Bibliothek für Wissenschaft und Literatur Bd. 15. — Abtheilung für Werke allgemeineren Inhalts Bd. 3). Berlin, Th. Grieben, 1877. (IV u. 151 S.) 8°.

Nachdem der Verfasser in den Jahren 1871 bis 1873 ein rösseres Werk „Antimaterialismus oder Kritik aller Philosophie es Unbewussten" zur Bekämpfung der von einseitiger Auffassung der Natur ausgehenden und demgemäss mit falschen erallgemeinerungen operirenden Modephilosophie veröffentcht hatte, stellt er in der vorliegenden kürzeren, durch klare nd lebendige Darstellung ausgezeichneten Schrift die Gründe sammen, welche den Materialismus in allen seinen verhiedenen Formen und Bezeichnungen als eine oberfläch-

liche, in jeder Hinsicht unzulängliche und darum durchaus verfehlte Hypothese erscheinen lassen. Das Werk zerfällt in sieben Kapitel, denen eine Anzahl recht beachtenswerther Anmerkungen meist polemischen Inhalts folgen. Nach einer kurzen Einleitung, worin Weis den Materialismus nicht übel mit dem Ultramontanismus vergleicht, weil er wie dieser seine Gegner mit ketzerrichterlicher Unfehlbarkeit zu verdammen pflege, geht der Verfasser zunächst dazu über, den Gegenstand näher zu bestimmen und den Materialisten vorzuwerfen, dass ihre Begriffe rohe, unbearbeitete, der wissenschaftlichen Feststellung entbehrende Gedankenstoffe seien, indem sie unter dem Vorgeben, sich an Erfahrungsthatsachen zu halten, den von ihnen gebrauchten Vorstellungen einen der Wirklichkeit nicht entsprechenden Inhalt beizulegen sich erlauben. Der Materialismus, sagt Weis sehr treffend, stempelt, wenn die empirische Bestätigung fehlt, flugs diejenige Vorstellung zur Thatsache, welche ihm eben die für ihn zweckmässigste scheint, und rechtfertigt sein Thun mit der idealen hoffnungsfrohen Schwärmerei, dass die kommende Zeit das der Erfahrung noch Fehlende ergänzen werde, so dass er insofern eigentlich ein Idealismus, freilich ein ebenso hohler, als dogmatischer Idealismus ist. Denn einerseits stellt er als sein Dogma auf: „Es gibt nur Materie und aus Materie ist Alles gebildet", aber da er andrerseits zugeben muss, dass eben diese Materie uns im Grunde genommen ihrem Wesen nach stets fremd und unbekannt bleibt, so macht er damit sein Dogma zu etwas völlig Leerem und Werthlosem, mit dem unser Denken, das sich an bestimmte Begriffe halten muss, absolut nichts Rechtes anfangen kann. Es ist also nicht Wissenschaft, was wir im Materialismus vor uns haben, sondern vielmehr eine dogmatisch-idealistische Phantasieconstruction, womit die Wirklichkeit aus einem ebenso willkürlich als einseitig gefassten Wesensgrunde erklärt werden soll, also ein Bau, der aus theils halbwahren, theils unwahren Vorstellungen besteht. Hat auch der Materialismus dadurch ein Verdienst, dass er der — nicht minder wie er selbst ist — einseitigen subjectiven Idealistik entgegentritt, welche aus der Geisteskraft des einzelnen Subjects Alles hervorgehen lassen will, insofern er die Selbstän-

digkeit der realen Welt dem denkenden Ich gegenüber wieder zur Anerkennung brachte; ferner dadurch, dass er die von Newton und Kant hervorgehobene Wahrheit, Kraft und Stoff seien nicht dualistisch verschiedene Dinge, sondern verschiedene Auffassungen und Ausdrucksweisen Eines und Desselbigen, auf Neue premirt, so fehlt er doch wieder gröblich, indem er aus Freude darüber, dass die Materie Kraft sei, nun auch den Geist, den er als blosse Kraftäusserung betrachtet, zum Product der Materie stempeln will. Es ist aber für unser Denken das Wort Materie, wenn wir es recht verstehen, nur der sprachliche Ausdruck einer Theilvorstellung von einem realen Dinge, und wenn der Materialismus unter dem Worte „Materie" mehr vorstellt, nämlich den ganzen Inhalt des realen Dinges, so ist klar, dass sein Dogma wissenschaftlich unbrauchbar ist, sofern uns eben nicht zugleich Inhalt und Wesen dessen angegeben wird, was jener Ausdruck „Materie" bedeutet.

Ehe nun der Verfasser zu dieser Untersuchung der eigentlichen Tragweite dessen, was das Wort Materie bezeichnet, um damit die Berechtigung des Materialismus überhaupt zu prüfen, fortgeht, handelt er erst im zweiten Abschnitt von der „Aesthetisirung der Materie" in der Religion. Er versteht darunter die poetische, von Lust und Unlust des Betrachters mitbestimmte, aber gerade darum auch unwissenschaftliche Auffassung der Natur, wie wir sie im Alterthum finden, eine Anschauungsweise, welche zu entschiedenem Dualismus von Geist und Materie mit vorherrschender Verachtung der letzteren wie der sinnlich erscheinenden Welt überhaupt führte, bis das Christenthum auch hier eine Umkehr brachte und, ohne der Obmacht des geistigen Princips das Geringste zu vergeben, die Natur wieder in ihr Recht einsetzte, ja die Freude an derselben recht eigentlich erst schuf und insofern eine Wissenschaft der Natur allererst möglich machte, indem sie den Geist gegen die Natur in Freiheit setzte. Die wissenschaftliche Betrachtung der Natur und der Materie insbesondere machte aber um so grössere Schwierigkeiten, als sich noch immer die phantastischen Anschauungen der Alten, durch die Autorität grosser Namen geschützt,

vorschoben, bis mit der fortschreitenden Emancipation der Geister durch Galilei, den Entdecker des Trägheitsgesetzes, endlich ein fester Ausgangspunkt für eine Theorie der wahren Naturerkenntniss gewonnen wurde. Von diesem aus entwickelte sich nunmehr die Naturwissenschaft in glänzender Weise. Newton gründete mit dem Gravitationsgesetz die Mechanik, Boyle entdeckte die Elemente der Chemie, und daran schloss sich wieder die wissenschaftliche Fassung der Atomentheorie. Auf letztere legt der Verfasser mit Recht ein grosses Gewicht; er trägt daher im dritten Abschnitt den wesentlichsten Inhalt derselben vor und vertheidigt sie gegen verschiedene Einwände. Ueberzeugt, dass die Annahme von Atomen nicht, wie hier und da geglaubt wird, die Annahme des Materialismus bedinge, geht er im vierten Abschnitt dazu über, zu untersuchen, was denn nun Alles aus diesen wissenschaftlich bestimmten Atomen (die eben die Materie oder den Stoff bilden) entstehen könne. Das Resultat lautet in des Verfassers eigenen (nur hier und da etwas abgekürzten) Worten folgendermassen: „Das, was wir mit dem Namen Materie der sinnlich wahrnehmbaren Welt bezeichnen, ist nichts den Raum gleichmässig und gleichartig Erfüllendes. Nicht gleichmässig, weil geschieden in unwägbaren Aether und wägbare Massen, nicht gleichartig, weil das Wägbare in 63 elementar verschiedene Raumerfüllungen von specifischer Dichtigkeit unterschieden ist. Diese Elemente aber sind in Atome zerfällt, die mit ihrer atombildenden Natur zu chemischen Molecülen sich verbinden, welche wieder, je nach ihrer wechselseitigen Cohäsion, als feste, flüssige, luftige Massen erscheinen und alsdann in der Gleichgewichtsstellung der Atome verharren, bis äussere Umstände Aenderung veranlassen. Solche Aenderungen sind entweder nur Aggregatzustandsänderungen oder sie erschüttern die Gleichgewichtsstellung der Atome und führen damit den Zerfall der Verbindung, sowie die Neugruppirung der Atome zu neuen Verbindungen herbei. Elemente und ihre Verbindungen gehen dabei auf in der Bildung einer Welt von Gestaltungsformen, welche zu vergleichen sind den Formen des Wassers, der Luft, der Erde, des Steines. Es ist also das Gebiet des sogenannten

Anorganischen, auf welches nach wissenschaftlicher Kenntniss die Leistungsfähigkeit der Atome begrenzt ist. Jedes Atom, jeder Körper ist dabei ein mit gleichartiger Bewegungsmöglichkeit Begabtes, mit dem Gesetz der Gravitation nach Aussen Wirkendes und durch das Gesetz der Trägheit die Wechselwirkung der Massen erhaltend. Mag es nun auch noch unentschieden bleiben, ob Schwerkraft und chemische Verwandtschaft ein und dasselbe sind, jedenfalls vollzieht sich ihre Wirkung unseelisch, ganz mit der starren Nothwendigkeit des Gravitationsgesetzes. Und mag man bei der electrischen Kraft noch unentschieden sein wollen, ob ein Fluidum, ob hebelartige Atomschwankung die Ursache ist, jedenfalls geschieht auch ihre Anziehung und Abstossung ganz ohne jede seelische Aeusserung."

„Wenn wir uns nun gestellt sehen in solche Welt der Atome und uns darin wiederum als selbstbewusste Wesen fühlen und kennen, so empfinden wir sofort das Unvermögen der Atome, Empfindungen und geistiges Leben zu erzeugen. Denn die Wirkung kann doch nicht grösser sein als die Ursache, so fordert es das Gesetz der Erhaltung der Kraft, das im Gebiet des Anorganischen, also in der Welt der Atome, überall Thatsache ist. Und somit ist die Behauptung des Materialismus, dass Alles das Produkt chemisch-physikalischer Atomwirkung sei, wissenschaftlich unhaltbar, denn er lässt ein Etwas, das Selbstbewusstsein, aus Nichts entstehen, da in den Atomen der Grund, die Bedingung dazu nicht gegeben ist."

Um aber weiter die Werthlosigkeit der materialistischen Anschauungen und Erklärungen zu zeigen, geht Dr. Weis dazu fort auszuführen, wie sich der Materialismus die von ihm behauptete Entstehung von Leben und Geist aus den Atomen vor sich gehend denkt. Es wird ihm da nicht schwer, darzuthun, dass Organismen nicht auf bloss mechanischem Wege entstehen können, und dass vollends die Bethätigungen des Geistes, Gefühl, Denken und Wollen, nicht zu den Bestimmungen der Materie als solcher passen. Verlassen wir das Gesetz der Trägheit, so fallen wir unausbleiblich, wie schon Kant erklärte, in den Hylozoismus, der den

Tod aller gesunden Naturphilosophie bedeutet, und wie der Verfasser richtig hervorhebt, entweder auf Materialismus oder Pantheismus hinausläuft.

Im fünften Abschnitt behandelt der Verfasser die Frage von der Urzeugung. Der Materialismus kann einen solchen vermeintlichen Vorgang zwar nicht als wirklich nachweisen; er nimmt aber unseren Glauben dafür in Anspruch, indem er behauptet, dass, wenn auch heutzutage die Bedingungen dazu nicht mehr vorhanden sind, oder die Umstände zur Zellenneubildung nur äusserst selten vorkommen und schwierig zu beobachten sind, sie doch einst dagewesen sein müssen, weil es ja eine Erdperiode gab, in der keine Organismen existirten: eine Art der Argumentation, die Weis mit Recht als völlig unwissenschaftlich bezeichnet und deren Motiv er auf das subjective Interesse der Materialisten, ihrem Grunddogma zu Liebe Alles aus der Materie heraus zu erklären, zurückführt.

Nicht minder bedenklich sieht es mit den Versuchen aus, die Entwicklung des Bewusstseins aus der Materie herzustellen. Der Verfasser zieht dieselben im sechsten Abschnitt in Betracht. Er zeigt, wie man sich, um ein solches Resultat hervorzubringen, bald gezwungen sieht, zu „empfindenden" Atomen seine Zuflucht zu nehmen, bald die Materie zu einem „unbewusst Wollenden" zu machen. Oder man glaubte gar sich damit helfen zu können, dass man erklärt, die Denkfähigkeit (als Eigenschaft des Gehirns) beruhe auf dessen zarter Structur und auf den feinen Verbindungen in demselben. Alle diese Versuche weist der Verfasser als durchaus verfehlt und auf Trugschlüssen oder falschen Analogien beruhend nach, daher sie denn auch der kritischen Ueberlegung nicht Stich zu halten im Stande seien.

Im letzten Abschnitt fasst Dr. Weis die Resultate seines Buches zusammen und deutet an, welche Weltanschauung denn nun an die Stelle der von ihm verworfenen materialistischen zu setzen sei. Da er den Uebergang vom Anorganischen zum Organischen, und Uebergänge vom Pflanzenleben zur Thierseele und von dieser zur Menschenseele auf dem Wege der natürlichen Descendenz gänzlich leugnet, so nimmt er

schiedene von einander getrennte, aber doch miteinander Beziehung stehende Daseinsstufen von bestimmter Natur d Wirkungsfähigkeit an. — Aber diese Vielheit will er doch ht in Dualismus oder Polytheismus begründet sein lassen, dern lässt jede derselben auf eine sie bedingende Endsache hinweisen, welche der allgemeinen Anpassung und bereinstimmung der Dinge wegen eine einheitliche sein muss. Veil wir ferner nicht umhin können", so drückt er sich aus, elbstgefühl, Gewissen und damit die Ideen der Selbstverantrtlichkeit und sittlichen Freiheit als Thatsachen der Natur zuerkennen, so werden wir auch nicht umhin können, die elle dieser Thatsachen in der einheitlichen Endursache bst zu suchen und sie selbst als eine geistige Persönlichkeit zu betrachten, deren freigewollte That jene Daseinsstufen d, die somit als Verwirklichung der Idee der Schöpfung scheinen und deshalb keine Negationen oder Beraubungen s Unendlichen, sondern freigewollte Positionen seiner Macht d." Weis setzt ausdrücklich hinzu, dass es die biblische schauung ist, welche diesen realen Idealismus (nicht Realalismus im Sinne der materialistischen Schule) worin der hre Urgrund als geistig-sittliche Kraft wirkt, im Leben r Völker zur Geltung brachte, und dass es das Christenm ist, welches das Princip der Persönlichkeit mit reicherm alt belebte und in seiner Tiefe erfasste.

Die Aufgabe, welche sich der Verfasser im vorliegenden erke gestellt hat, die Charakterisirung und Widerlegung des terialismus, wovon, wie schon bemerkt, der sogenannte alidealismus nur eine Spielart ist, hat er in ebenso sachndiger als ansprechender Weise gelöst. Denn indem er rch frische und beredte Darstellung den Leser zu fesseln iss, zeigt er sich zugleich mit den Resultaten unserer neuesten turwissenschaft, insbesondere der Chemie, wohl bekannt, so ss der von den Materialisten gegen ihre philosophischen gner vielgehörte Einwurf, als ob diese von Dingen redeten, n denen sie nichts oder nichts Rechtes verständen, gegen l gewiss nicht erhoben werden kann. Ja, es will sogar einen, als ob die von Dr. Weis beliebte Auseinandersetzung r chemischen Atomentheorie im dritten Abschnitt (§ 24—28)

für den Zweck des Buches zu sehr in's Specielle, vielleicht auch in's Hypothetische führe, und dass es am Ende besser gewesen wäre, wenn er sich mit einer kürzeren, aber zugleich prägnanteren Fassung derselben begnügt hätte. Dies Verfahren des Verfassers erklärt sich aber aus dem Streben, die Existenz von Atomen im Sinne der heutigen Chemie gegen gewisse Angriffe von philosophischer Seite zu erhärten und die Vereinbarheit dieser Annahme mit den Grundsätzen der Kant'schen Naturphilosophie darzulegen, zu welchem Zwecke ihm übrigens aus Kant's Schriften (besonders den früheren) noch viel mehr Waffen zu Gebote gestanden hätten, als er thatsächlich anwendet. Ist auch an Büchern gegen den Materialismus, und darunter an trefflichen, kein Mangel, so muss doch dieser neue Protest gegen eine zwar wissenschaftlich werthlose und in sich unfruchtbare, aber wegen ihrer engen Verknüpfung mit weitverbreiteten Neigungen und Tendenzen unserer Zeit zählebige Hypothese mit um so grösserer Freude begrüsst werden, als er mit ebenso sachgemässer als allgemeinverständlicher Weise sein Ziel verfolgt und erreicht.

C. Schaarschmidt.

G. Runze, Dr., Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie kritisch dargelegt und an einer Speciallehre erläutert. Berlin, F. Berggold, 1877. S. III. 106. 8°.

Der Inhalt dieser fleissig und umsichtig geschriebenen Abhandlung ist folgender: I. Die Grundlagen der Glaubenslehre nach ihrer inneren Einheit (S. 4—17); II. Darstellung und Kritik der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Zusammenhange mit den dogmatischen Grundlagen (S. 17—60); III. die philosophische Principienlehre (S. 60—82); IV. Zusammenhang der Glaubenslehre mit den philosophischen Principien (S. 82—92); V. Kritik des dogmatischen Lehrgebäudes in seiner Abhängigkeit von der philosophischen Denkweise des Verfassers (S. 92—106).

Was die Methode des Verf. betrifft, so sucht er die Theologie Schleiermachers aus seiner Philosophie zu erklären, womit Ref. im Allgemeinen ganz einverstanden ist. Nur hätte

er die Psychologie und Ethik ebenso fleissig zu Rathe ziehen sollen wie die Dialektik, die ohne eingehende Berücksichtigung dieser Werke ebenso unverständlich bleibt wie die Theologie Schleiermachers ohne Zuhülfenahme seiner philosophischen Grundanschauung. Er würde dann auch eine zureichendere Erklärung der auffallendsten Widersprüche, über welche das Denken seines Autors nicht hinausgekommen ist, gefunden haben, als er uns im letzten Abschnitt zu geben vermag.

Uebrigens sind die Resultate des Verf. weder neu noch belangreich. Denn dass Schleiermachers angeblich historische Theologie unter dem Drucke philosophischer Postulate zu Stande gekommen ist, wird auch von Theologen nicht mehr bezweifelt; konnte übrigens viel deutlicher an seinem Religionsbegriff, wie an der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes gezeigt werden. Und ob Schleiermachers Theologie „wesentlich theistisch, oder wesentlich pantheistisch, oder vorzugsweise deistisch" gerichtet sei, ist wenigstens für die Beurtheilung ihrer wissenschaftlichen Brauchbarkeit vollkommen gleichgültig.

Bonn. Wilh. Bender.

Religiös-philosophische Zeitfragen in zusammenhängenden Aufsätzen besprochen von Dr. *M. Joël* (Breslau). Breslau, Schletter (E. Franck) 1876. (89 S.) 8°.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift, deren geringer Umfang zu ihrem Werthe durchaus in umgekehrtem Verhältniss steht, geht davon aus, dass Metaphysik und Religion, aus unvertilgbarer Anlage unseres Wesens stammend, geistige Grossmächte seien, und dass darum der Friede des menschlichen Geistes nur dann als gesichert betrachtet werden dürfe, wenn jene miteinander in Frieden sind. In der Ueberzeugung also, dass die Metaphysik auch das religiöse Bedürfniss zu befriedigen suchen müsse und die Religion sich bei der Vernunft auf ihre Gültigkeit auszuweisen habe, erörtert Joël hier die zu allen Zeiten hochwichtigen religiös-philosophischen Fragen. Da ihm Kant deren Lösung am Besten angebahnt zu haben scheint, so macht Joël den Standpunkt des kantischen Kriticismus in Bezug auf die religionsphilosophischen Probleme

geltend, und zwar in recht sachkundiger und scharfsinniger Weise; zugleich lässt er es sich besonders angelegen sein, Schopenhauer's schlecht begründeten und plumpen Negationen entgegen zu treten, aber nicht minder auch sich gegen David Strauss' Aufstellungen zu wenden, die er in einer Reihe geistreich geschriebener Antithesen schlagend widerlegt. Joëls Büchlein ist zwar aphoristisch gehalten und bei klarer Darstellung leicht zu lesen, aber es verleugnet nirgends den Ernst des Denkens und zeugt durchweg von eindringender Schärfe des Urtheils, daher es besonders allen denen empfohlen zu werden verdient, die sich der bescheidenen Weisheit des philosophischen Kriticismus nicht als eines „längst überwundenen" Standpunktes schämen.

C. S.

Reden und Aufsätze naturwissenschaftlichen, pädagogischen und philosophischen Inhalts. Von *Thomas Henry Huxley,* Professor in London. Deutsche autorisirte Ausgabe, nach der fünften Auflage des englischen Originals herausgegeben von Dr. *Fritz Schultze,* ord. Prof. der Philos. am Kgl. Polyt. zu Dresden. Berlin, Theob. Grieben, 1877 (Bibliothek für Wissenschaft und Literatur Bd. 11. Naturwiss. Abth. Bd. 2). (X u. 328 S.) 8°.

Wenn Huxley auch in seiner Auffassung der Natur nur den einseitigen Mechanismus vertritt, so kann die vorliegende Uebersetzung seiner Reden und Aufsätze doch als eine willkommene, wohl zu beachtende Bereicherung unserer Literatur bezeichnet werden, da er innerhalb der von ihm innegehaltenen Sphäre durchweg mit grosser Klarheit, unverkennbarer Wahrheitsliebe, gründlicher Sachkenntniss und dabei mit warmem Eifer für das menschliche Wohl auftritt. Von den vierzehn Stücken, welche der vorliegende Band enthält, sind die sechs ersten pädagogisch-politischen Inhalts, und weisen mit sehr beherzigungswerthen Winken und Ausführungen vornehmlich auf die Nothwendigkeit hin, den Unterricht in der Naturlehre auf die rechte Weise einzuführen und anzuordnen. Mit Recht erwartet Huxley von der Verbesserung des Unterrichts und der Erziehung des Volkes die grössten Fortschritte; an derartige Reformen knüpft er unter andern seine Hoffnungen auf die Emancipation des Weibes

und die Lösung der socialen Frage. Das siebente Stück, „die physische Grundlage des Lebens", versucht den Nachweis, dass Anorganisches und Organisches im Grunde identisch seien, protestirt aber gegen die Gleichsetzung des Mechanismus mit dem Materialismus auf Grund einer auf D. Hume fussenden Skepsis hinsichtlich der Wesensbestimmung der letzten Substrate oder der eigentlichen Substanzen. Mit dieser Erklärung setzt Huxley freilich selbst den Mechanismus zu einer blossen Forschungsmethode herab, deren Alleingültigkeit aus ihren bisherigen Erfolgen herleiten zu wollen unlogisch sein würde. Der achte Vortrag untersucht den wissenschaftlichen Gehalt des sogenannten Positivismus und spricht ein nur zu begründetes Verdammungsurtheil der von manchen Leuten (auch in Deutschland!) hoch gepriesenen Aufstellungen des gedankenschwachen, oberflächlichen und unwissenden A. Comte aus. Die drei folgenden Aufsätze sind geologischen Inhalts im Sinne der von Lyell vertretenen Entwicklungstheorie; der elfte und zwölfte gehen zum eigentlichen Darwinismus fort, welchen Huxley gegen Kölliker und Flourens als die einzig mögliche Hypothese zur Erklärung des Ursprungs der Arten in der organischen Natur vertheidigt, indem er behauptet, dass durch Darwins Annahme einer natürlichen mittels des Kampfes ums Dasein sich vollziehenden Zuchtwahl der Zweckbegriff (gegen welchen er stets wie gegen das böse Princip eifert) glücklich aus der Naturanschauung geschafft werde: eine Behauptung, der man sich so leicht nicht anschliessen wird. Der letzte Vortrag bespricht Descartes' Abhandlung über die Methode, deren Verfasser darin von Huxley als der Vater der mechanistischen Naturbetrachtung gepriesen wird. C. S.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Encyclopädie, Gesammelte Schriften. Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. 1876 Octbr. bis Decbr. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto, pro 10 Expl. n. 1. M. 20 Pf. — Beck, J., Encyklopädie der theoretischen Philosophie. 5. Aufl. 8. Stuttgart, Metzler'sche Buchh. Verlags-Conto. n. 3 M. — Beneke, F. E., psychologisch-pädagogische Abhandlungen und Aufsätze. Herausgegeben von M. Moltke. gr. 8.

Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. — Hoffmann, F., philosophische Schriften. 4. Bd. gr. 8. Erlangen. Deichert. n. 6 M. — Hume, D., Nationalökonomische Betrachtungen. Uebersetzt von H. Niedermüller. (Historisch-politische Bibliothek Heft 83—85.) gr. 8. Leipzig, Koschny. à n. 50 Pf. — Huxley, Th., Reden und Aufsätze naturwissenschaftlichen, pädagogischen und philosophischen Inhalts. (Bibliothek für Wissenschaft und Literatur. Bd. 11 — Naturwissenschaftliche Abth. Bd. 2. gr. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 6 M. — Schleiermacher's, F., sämmtliche Werke. Liefg. 68—71. gr. 8. Berlin, Grosser à 30 Pf.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Platonis opera quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Vol. 2. Fasc. 1. Cratylus. gr. 8. Leipzig. B. Tauchnitz. n. 3 M. — Martens, L., de libello περὶ ὕψους. gr. 8. Bonn, Strauss. n. 1 M. — Loewe, J. H., Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf. gr. 4. Prag, Kosmack und Neugebauer, Comorn. n. 2 M. 40 Pf. — Schleiden, M. J., die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter. 3. Aufl. gr. 8. Leipzig, Baumgartners Buchh. n. 80 Pf. — Camerer, Th., die Lehre Spinoza's. gr. 8. Stuttg. J. G. Cotta'sche Buchhandlung. n. 8 M. — Renan, E., Spinoza. Discours. gr. 8. im Haag. Nijhoff. n. 1 M. — Renan, E., Spinoza. Rede. Uebersetzt von C. Schaarschmidt. gr. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. [S. ob. S. 97—120.] — Cohn, F., Spinoza am 2. Säculartage seines Todes. Vortrag. 8. Potsdam, Gropius'sche Buchhandlung. n. 60 Pf. — Rothschild, Spinoza. Zur Rechtfertigung seiner Philosophie und Zeit. gr. 8. Leipzig, Koschny. n. 75 Pf. — Bodemann, E. G. W., Leibniz. Festrede. gr. 8. Hannover, Hahn'sche Buchh. n. 40 Pf. — Bärthold, A., Lessing und die objective Wahrheit aus Sören. Kierkegaards Schriften zusammengestellt. gr. 8. n. 1 M. 50 Pf. — Pfleiderer, O., Johann Gottlieb Fichte als deutscher Denker und Patriot. (Neue Volksbibliothek. 2. Serie. Hft. 16—18.) gr. 16. Stuttgart, Levy und Müller. n. 1 M. 40 Pf. — Hohlfeld, P., über Herbart's praktische Philosophie. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlagsbuchhandlung, n, 40 Pf.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. v. Hartmann, E., Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianism. in ihr. Stellung zu den philos. Aufgab. d. Gegenw. 2. A. der „Erläuter. z. Metaphysik des Unbewussten." gr. 8. Berlin, C. Dunkers Verlag. n. 7. — Weis, L., Idealrealismus u. Materialismus. Eine allgemein verständliche Darstellung ihres wissenschaftlichen Werthes. (Bibliothek für Wissenschaft und Literatur. Bd. 15. — Abth. f. Werke allgemeineren Inhalts. Bd. 3.) gr. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 3 M. — Kosmos, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre. Herausgegeben von O. Caspari, G. Jäger, E. Krause. 1. Jahrg. 1877. 1. Hft. Hoch. 4. Leipzig, E. Günther's Verlag n. 2 M. — Wigand, A., die Alternative: Teleologie oder Zufall vor der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. gr. 8. Cassel, Kay. n. 80 Pf. — Neudecker, G., der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik. gr. 8. Würzburg, Stahel'sche Buchh. 30 Pf. — Müllner, L., Wilhelm Rosenkrantz' Philosophie. 1. Hft. gr. 8. Wien, Kirsch. n. 60 Pf. — Mailàth, C. J., Graf, Gott oder die Berechtigung des persönlichen geistigen Principes in der Schöpfung gegenüber der materialistischen Anschauung. gr. 8. Wien, Kirsch. n. 2 M. — Zimmermann, P., das Räthsel des Lebens und die Rathlosigkeit des Materialismus. gr. 8. Leipzig, Haessel. n. 5 M. geb. baar n. 6 M. — Perty, M., der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart. gr. 8. Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagshandlung. n. 6 M. — Prochaszka, A., XI Thesen an den Spiritismus und seine Anhänger. gr. 8. Budapest, Tettey und Co. in Comorn. n. 60 Pf. — Souvestre, E, un philosophe sous les toits. Nouvelle éd. 8. Leipzig, Wülfferodt. n. 1 M. — Fra-

gezeichen, humoristisches. Eine Volksschule der lachenden Philosophie in sechs Katechismen 16. Leipzig, Mutze. n. 1 M.

Zur Logik und Erkenntnisslehre. Kant, Kritik der reinen Vernunft. (Universal-Bibliothek Nr. 851—855). 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. n. 1 M. — Mich, L., Grundriss der Logik. 3. Aufl. 8. Wien, Buchholz und Diebel. n. 1. M. 40 Pf. — Reichardt, C. H., Logik, Stilistik und Rhetorik. Ein theoretisch-praktisches Lehrbuch für die oberen Klassen höherer Lehranstalten. 1. Thl. gr. 8. Leipzig, Hahn'sche Verlagsbuchhandlung. 2 M. 70 Pf. — Rumpel, Th., philosophische Propädeutik oder die Hauptlehren der Logik und Psychologie. 5. Aufl. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 2. M.

Zur Anthropologie und Psychologie. Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft. Red. von F. v. Hauer, C. Langer, M. Much etc. 7. Bd. 1877. Nr. 1 und 2. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. pro cplt. n. 12. M. — Pfaff, F., das Alter und der Ursprung des Menschengeschlechts. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. 2. Bd. 2. Hft.) gr. 8. Frankfurt a. M., Zimmer'sche Buchh. n. 1 M. — Fligier, zur praehistorischen Ethnologie der Balkanhalbinsel gr. 8. Wien, Hölder n. 1 M. 60 Pf. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 9. Bd. 3 Hft. gr. 8. Berlin, Dümmlers Verlagsbuchh. n. 2. M. 40 Pf. — Hartsen, F. A., Grundzüge der Psychologie. 2. Aufl. gr. 8. Halle. Pfeffer. n. 4 M. — Luys, J., das Gehirn, sein Bau und seine Verrichtungen. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. Bd. 26). 8. Leipzig, Brockhaus. n. 5 M. geb. n. 6 M. — Noll, F. C, die Erscheinungen des sogenannten Instinctes. gr. 8. Frankfurt a. M. Alt. n. 1 M. 60 P., — Kothe, H., Katechismus der Gedächtnisskunst. 4. Aufl. 8. Leipzig, Weber. n. 1 M. 20 Pf. — Sind wir unsterblich? Gedanken über die Fortdauer der Seele. 16. München, Franz'sche Buchh. n. 80 Pf. — Stade, B., die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. gr. 8. Leipzig, F. C. W. Vogel. n. 80 Pf. — Strauss, Th., das Geistesleben der Zukunft. Forschungen über Erweiterung der Thätigkeit des menschlichen Geistes und dessen Fortleben nach dem Tode. 8. Leipzig, Schlemp. n. 1 M. 50 Pf. — Reflexionen aus der Geisterwelt Herausgegeben von A. Prochaszka und A. Grünhut. 3. Bd. 1. Hft gr. 8. Budapest, Tettey u. Co. pro cplt. n. 9 M.

Zur Sprachphilosophie. v. Schlegel's, F., philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Neue [Titel-] Ausgabe. gr. 8. Bonn, Lempertz' Buchh. n. 2 M.

Zur Naturphilosophie. Entleutner, A. F., Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Philosophie der Liebe. gr. 8. München, Th. Ackermann. n. 2 M. — Schmitz-Dumont, die Bedeutung der Pangeometrie. gr. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 20 Pf. — Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. Lfg. 48 bis 54. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 143.] — Rütimeyer, L., über die Art des Fortschritts in den organischen Geschöpfen. Eröffnungsrede. gr. 8. Basel, Georg. n. 1 M. 20 Pf. Kossmann, R., war Goethe ein Mitbegründer der Descendenztheorie? Eine Warnung vor E. Häckel's Citaten. 2. Abdr. 8. Heidelberg, E. Winter's Universitäts-Buchh. n. 4 M. — Michelis, F., Anti-Darwinistische Beobachtungen. gr. 8. Bonn, Neusser. n. 2 M. 80 Pf. — Hein, J., über das Verhältniss zwischen Tast- nnd Gehörswahrnehmungen. Lex. 8. Wien, Gerold Sohn in Comm. n. 20 Pf. — Hartsen, F. A., die Chemie der Zukunft. gr. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 1 1 M. 60 Pf. — van't Hoff, J. H., die Lagerung der Atome im Raume. Deutsch bearbeitet von F. Herrmann. gr. 8. Braunschweig, Vieweg und

Sohn. n. 2 M. — Kapp, E., Grundlinien einer Philosophie der Technik. gr. 8. Braunschweig, Westermann. n. 6 M. —

VIII. Zur Culturgeschichte und Ethik. Henne-am-Rhyn, O., allgemeine Culturgeschichte von der Urzeit bis zur Gegenwart. Bd. 1 u. 2. gr. 8. Leipzig, O. Wigand. à n. 9 M. — Hehn, V., Culturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. 3. Aufl. Lfg. 1. 2. gr. 8. Berlin, Gebr. Bornträger à n. 1 M. — Schlegel's, F., Philosophie des Lebens. Neue [Titel-) Ausg. gr. 8. Bonn, Lempertz' Buchh. n. 2 M. — Landau, L. R., System der gesammten Ethik 1. Bd. Die Moral. gr. 8. Berlin, Denicke's Verlag. n. 4 M. — Staat, der, und die öffentliche Moralität. Aus dem Französischen von D. S. gr. 8. Neuenburg. (Frankfurt a. M. Zimmer'sche Buchh. n. 60 Pf.

IX. Zur Philosophie der Geschichte. v. Schlegel's F., Philosophie der Geschichte. Neue (Titel-] Ausgabe. 2 Bde. gr. 8. Bonn, Lempertz' Buchh. à n. 2 M. — v. Zezschwitz, G., der Kaisertraum des Mittelalters in seinen religiösen Motiven. Vortrag. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. n. 60 Pf. — Mayr, R., die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. 1. Abth. Bis 1700. gr. 8. Wien. Hölder. n. 6 M. — Sasse, E., das Zahlengesetz in der Völker-Reizbarkeit. Eine Anregung zur mathematischen Behandlung der Weltgeschichte. I. Statistik der neueren Geschichte von Frankreich. gr. Fol. Brandenburg, Müller. n. 1 M.

X. Zur Religionsphilosophie. Reiff, F., das persönliche Christenthum in seiner Bedeutung für unsere Zeit. Ein Vortrag. 8. Stuttgart, Buchhandlung der evangelischen Gesellschaft. n. 50 Pf. — Wimmer, J. über Religion und das Ewige im Christenthume. gr. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 50 Pf. — Riff, R., der religiöse Liberalismus. Vortrag. gr. 8. Zürich, Schmidt. n. 60 Pf. — Röhm, J. B., das Glaubensprincip der katholischen Kirche. gr. 8. Wien, Hölder. n. 2 M. 40 Pf. — Duboc, J. das „Leben ohne Gott" und die Kritik der „Protestantischen Kirchenzeitung". Eine Entgegnung. gr. 8. Bonn, Strauss. n. 75 Pf. — Gentzel, G., spiritistische Geständnisse eines evangelischen Geistlichen über die Wahrheit der christlichen Offenbarung. gr. 8. Leipzig, Mutze. 1 M. 50 Pf.

XI. Zur Aesthetik und Rhetorik. v. Schlegel's F., Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst. Neue [Titel-] Ausg. gr. 8. Bonn, Lempertz' Buchh. n. 2 M. — Carriere, M., die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. 2. Bd. Hellas und Rom. 3. Aufl. gr. 8. Leipzig, Brockhaus n. 10 M. geb. n. 11 M. 50 Pf. [S. ob. S. 143]. — Gerlach, L., Theorie der Rhetorik und Stilistik. gr. 8. Dessau, Barth. n. 1 M.

XII. Zur Pädagogik. Blätter, pädagogische für Lehrer und Lehrerbildungsanstalten, herausg. von C. Kehr. Jahrgang 1877. Nr. 1. gr. 8. Gotha, Thienemann. n. 2 M. [S.ob. S. 144.] — Blätter für die christliche Schule. 12. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Bern, Huber und Co. in Comm. pro cplt. n. 4 M. — Kirchen- und Schulblatt, evangelisches. 3. Jahrg. 1877. Nr. 1. gr. 8. Wien, C. A. Müller. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Presse, pädagogische. Central-Organ des Unterrichts- und Erziehungswesens für Schule und Haus. 1. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Schwarzenbeck, Stüve. Vierteljährlich 75 Pf. — Schulblatt, evangelisch-lutherisches. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von der Deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten. 12. Jahrg. 1877. (12 Hfte.) 1 Hft. gr. 8. Dresden. Naumanns Buchh. in Comm. pro cplt. n. 9 M. — Schulblatt, Pommersches. Red. v. Kindermann. 12. Jahrgang. 1877. Nr. 1. 8. Berlin, Beck. pro cplt. n. 1 Mark 25 Pfg. — Schulblatt, schlesisches. 6. Jahrgang 1877. Nr. 1. gr. 8. Troppau, Buchholz und Diebel in Comm. Halbjährl. n. 2 M. — Schul- und Kirchen-Bote. Herausgegeben von F. Obert.

12. Jahrg. 1877. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Hermannstadt, Filt'sche Buchh. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Schule, die deutsche. Herausgegeben von C. Nostiz. 3. Jahrgang 1877. (12 Hfte.) 1 Hft. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlagsbuchh. Vierteljährlich n. 2 M. — Schulzeitung, schlesische. Red. F. Kiesel. 6. Jahrg. 1877. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 4. Breslau, Priebatsch's Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf.

Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. 1876. Oct. bis Dec. gr. 8. Lpz., Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 80 Pf. — Encyklopädie des gesammten Erziehungs-Unterrichtswesens; herausgegeben von K. A. Schmid. 2. Bd. 1. Abth. 2. Aufl. gr. 8. Gotha, Besser. n. 5 M. [S. ob. Bd. XII. S. 483.] — Köpp, G., illustrirtes Hand- und Nachschlagebuch der vorzüglichsten Lehr- und Veranschaulichungsmittel aus dem Gesammtgebiete der Erziehung und des Unterrichts. Lief. 8 bis Schluss. gr. 8. Bensheim, Lehrmittelanstalt von Ehrhard u. Co. n. 2 M. 40 Pf. [S. ob. Bd. XII. S. 484. — Studien, pädagogische. Herausgegeben von W. Rein. Hft. 12. 13. gr. 8. Eisenach, Bacmeister. [S. ob. S. 88.) Inhalt: 12. Gymnasium und Kunst. Ein Versuch die ästhetische Erziehung zu fördern durch Berücksichtigung der bildenden Künste im Unterricht der höheren Schulen. Von R. Menge. n. 1 M. — 13. Die gewerbliche Bildungsfrage und der industrielle Rückgang. Von K. Bücher. n. 1 M. 35 Pf.

Diesterweg's, A., Ansichten über Methodik der einzelnen Unterrichtsgegenstände und über den Unterricht im Allgemeinen. Herausgegeben v. E. Langenberg. gr. 8. Leipz., Siegismund u. Volkening. n. 1 M. — Diesterweg's Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer. 5. Aufl. Lief. 19. gr. 8. Essen, Baedeker. n. 1 M. [S. Bd. XII. S. 336.] — Diesterweg's, A., ausgewählte Schriften, herausgegeben von E. Langenberg. 1. Liefg. 2. Aufl. gr. 8. Frankfurt a. M., n. 75 Pf. — Wurst's J. R., sämmtliche Schulschriften für die Hand des Lehrers. 4. Bd. 1. Thl. 5. Aufl. gr. 8. Altenburg, Pierer. 2 M. 75 Pf. — Schumann, J. C. G., Geschichte der Pädagogik im Umriss. gr. 8. Hannover, Meyer. n. 2 M. 80 Pf. — Kellner, L., kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes mit vorwaltender Rücksicht auf das Volksschulwesen. gr. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung. n. 2 M. — Fischer. P. D., Friedrich der Grosse und die Volkserziehung. Vortrag. gr. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. — Komp, J., die 2. Schule Fulda's und das päpstliche Seminar. 1571—1773. gr. 8. Fulda. Meier. n. 2 M. — Hoche, R., Beiträge zur Geschichte der St. Johannis-Schule in Hamburg. I. 4. Hamburg, Nolte in Comm. baar 2 M. 50 Pf. — Friedländer, K. und W. Bahnson, Beiträge zur Geschichte der Realschule des Johanneum zu Hamburg. 4. Hamburg, Nolte in Comm. baar 3 M. — Schumann, J. C. G., Lehrbuch der Pädagogik. 2. Thl. 4. Aufl. gr. 8. Hannover, Meyer. n. 4 M. — Mich, J., Grundriss der allgemeinen Erziehungs- und Unterrichtslehre. 3. Aufl. Wien, Buchholz und Diebel. n. 1 M. 80 Pf. — Reber, J., die ethischen Elemente im erziehenden Unterricht. gr. 8. Aschaffenburg, Krebs. n. 60 Pf. — Ascher, F., die Erziehung der Jugend. 2. Aufl. 8. Berlin, Berggold. n. 2 M. 25 Pf. — Oppel, K., das Buch der Eltern. Praktische Anleitung zur häuslichen Erziehung der Kinder beiderlei Geschlechts. Lief. 5 und 6. gr. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. à 80 Pf. [S. ob. S. 146.] — Ellinger, L., der ärztliche Schulinspektor ein Sachwalter unserer misshandelten Jugend. gr. 8. Stuttgart, Schober. n. 1 M. 35 Pf. — Jost, G., les conférences des instituteurs allemands [21. congrès tenu à Breslau en 1874.] 8. Nancy, Berger-Levrault u. Co. n. 90 Pf.

Centralblatt für die gesammte Unterrichts-Verwaltung in Preussen. Jahrgang 1877. (12 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Berlin, Besser'sche Buchh.

pro cplt. n. 7 M. — Kaufmann, G., der Kampf der französischen und deutschen Schulorganisation und seine neueste Phase in Elsass-Lothringen. (Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausg. v. F. v. Holtzendorff u. W. Oncken. Hft. 81.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 20 Pf.

Volksschule, die. Eine pädagog. Monatsschrift, red. v. C. F. Hartmann. 8. Stuttgart, Aue. n. 40 Pf. — Volksschule, die., Pädagogisch-literarische Wochenschrift für den vaterländischen Lehrerstand. Red.: A. Hein. 17. Jahrgang 1877. (52 Nrn.) N. 1—6. gr. 8. Wien, Sallmayer u. Co. pro cplt. n. 8 M. — Chronik, allgemeine, des Volksschulwesens. Herausgegeben von L. W. Seyffarth. 12. Jahrg. 1876 gr. 16. Baden-Baden, Haendcke und Lehmkuhl. n. 2 M. — Rozek, J. A., Schematismus der Volksschulen Steiermarks. 8. Graz, Ferstl'sche Buchh. n. 1 M. 60 Pf. — Schumann, K. F., die höhere Volksschule namentlich in ihrem Verhältnisse zur Realschule. 2. Ordnung. Vortrag. 8. Leipzig, Wunderlich. n. 50 Pf. — Petzoldt's, E., Handwörterbuch für den deutschen Volksschullehrer. 2. Aufl. bearb. v. J. Kroder. 3 Lfrg. gr. 8. Leipzig, Schulverlag. n. 1 M. [S. ob S. 146.] — Le Mang, G., das Volksschulzeichnen im Dienste der Pädagogik. gr. 8. Leipz. Wunderlich n. 1 M. 50 Pf.

Blätter für das bayerische Gymnasial- und Realschulwesen, redigirt von W. Bauer und A. Kurz. 13. Bd. (10 Hft.) 1. u. 2. Heft. gr. 8. München, Lindauer'sche Buchh. pro cplt. n. 7 M. — Repertorium über die ersten 60 Jahrgänge der Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. 1826—1875 nebst Supplementbänden. gr. 8. Leipzig, Teubner. n. 6 M. — Gesetz über die Gymnasien, Realschulen und Seminare vom 22. Aug. 1876 nebst Ausführungsverfügung vom Januar 1877. A. Lehr- und Prüfungsordnung für die Gymnasien. 8. Dresden, Meinhold und Söhne. n. 80 Pf. — dasselbe B C. Lehr- und Prüfungsordnung für die Realschulen 1. u. 2. Ordnung. 8. Ebda. n. 80 Pf. — Schuller, G. F., hervorragende Mängel unserer gegenwärtigen Gymnasial-Organisation. gr. 8. Hermannstadt, Michaelis. n. 1 M. 50 Pf. — Realschulmänner-Verein, allgemeiner deutscher. 1. Jahresbericht gr. 4. Duisburg, Mendelssohn. 75 Pf.

Frommel, E., Johann Christian Poggendorff. Leichenrede. Nebst eigenhändigen Lebensnachrichten, Reden und Briefen. gr. 8. Berlin, Dümmlers Buchh. n. 1 M.

Polytechnicum, das Wiener. Glossen zum organischen Statut desselben, von A. B. gr. 8. Wien, Faesy und Frick. n. 1 M. 20 Pf.

v. Holtzendorff, F., Die Verbesserung in der gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Stellung der Frauen. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge von Virchow und von Holzendorff. Heft 40. 2. Aufl. gr. 8. Berlin. Habel. n. 1 M.

Ruete, H., der Religionsunterricht in der Schule und in der Confirmandenstunde, namentlich in ihrem gegenseitigen Verhältniss. 8. Hannover, Meyer. n. 40 Pf. — Jahrbücher, neue, für die Turnkunst. Herausgegeben von M. Kloss. 23. Bd. 1. Hft. gr. 8. Dresden, Schönfeld's Verlagsbuchh. pro cplt. n. 7. M. 50 Pf.

Philosophische Vorlesungen der deutschen Universitäten

Sommer 1877.

II.

I. Deutsches Reich. Berlin. Theol. Fac. Dorner, o. P., christl. Ethik. — O. Pfleiderer, o. P., Geschichte der deutschen Religionsphilosophie. — Vatke, o. P., Einleitung in die philosophische Theologie; allgemeine philosophische Theologie und Geschichte der Religionen. — Plath, Doc., „Leibnitz" Missionsgedanken. — Lommatzch, Doc., Ent-

wicklung des theologischen und philosophischen Systems Schleiermachers; Uebungen zur systematischen besonders philosophischen Theologie. — Philos. Fac. Zeller, o. P., über literarische historische Kritik; Naturrecht oder Rechtsphilosophie; Logik und Erkenntnisstheorie. — Vahlen, o. P., Cicero de legibus; Platon's Phaedrus. — Harms, o. P., Geschichte der Rechtsphilosophie; Psychologie. — Michelet, a. P., Privatissima über jede beliebige philosophische Disciplin. — Althaus, a. P., Entwickelung und Kritik der Principien der Hegel'schen Philosophie. Allgemeine Geschichte der Philosophie bis zum 18. Jahrhundert. Spitta, a. P., über Oratorium und Oper. — F. A. Märcker, Doc., die Principien der Ethik der Alten nach Aristoteles; Rhetorik; rhetorische Uebungen; Philosophie der alten Kunst. — Dühring, Doc., über philosophischen und politischen Optimismus und Pessimismus im Geiste seiner Schrift: Werth des Lebens, 2. Aufl. Leipz. 1877; über berühmte Naturforscher und Mathematiker mit Rücksicht auf seine Geschichte der Principien der Mechanik, 2. mit einer Anleitung zum Studium der mathematischen Wissenschaften vermehrte Auflage, L. 1877. Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart im Geiste seiner kritischen Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. Berl. 1873; Nationalökonomie und Volkswirthschaftspolitik im Geiste seines Cursus der National- und Socialökonomie, 2. A., L. 1876. — Paulsen, Doc., philosophische Uebungen mit Zugrundelegung von Spinoza's Ethik; Geschichte der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts mit Berücksichtigung der gesammten Cultur dieses Zeitalters. — B. Erdmann, Doc., Einleitung in die Philosophie der Gegenwart; Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie; philosophische Uebungen im Anschluss an Kant's Kritik der reinen Vernunft. — A. Lasson, Doc., Pädagogik; über Lessing.

Berlin, Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums. Steinthal, Prof., Ethik; Conversatorium über ethische und religionsphilosophische Punkte in Verbindung mit schriftlichen Uebungen.

Breslau. Kath. theol. Fac. Bittner, o. P., generelle Moraltheologie; Repetitorium der gesammten Moraltheologie. — Krawutzky, Doc., pädagogische Uebungen. — Ev. theol. Fac. Meuss, o. P., Religionsphilosophie und Apologetik; theologische Ethik. — Med. Fac. Gabriel, Doc. über die Darwin'sche Theorie und die Stammesgeschichte der Thiere. — Philos. Fac. Elvenich, o. P., Logik; dialektische Uebungen. — W. Dilthey, o. P., Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis zur Gegenwart; philosophische Uebungen. — Th. Weber, a. P., Metaphysik; Psychologie; philosophische Uebungen. — Oginski. Doc., Einleitung in die Philosophie; über die Idee der Persönlichkeit. — Freudenthal, Doc., Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.

Göttingen. Philos. Fac. Bohtz, o. P., Psychologie; deutsche Literaturgeschichte von Lessing bis auf unsere Zeit. — Lotze, o. P., Metaphysik; Religionsphilosophie. — Sauppe, o. P., Uebungen des Königl. pädagogischen Seminars. — Baumann, o. P., Logik; Geschichte der alten Philosophie, in einer philosophischen Societät; Hauptpunkte der allgemeinen Pädagogik. — Pauli, o. P., Politik. — E. Krüger, a. P., Grundriss der Erziehungslehre. — Goedeke, a. P., über Schillers Leben u. Schriften. — Peipers, a. P., Einleitung in das Studium der platonischen und aristotelischen Schriften; in einer philosophischen Societät Descartes Meditationes de prima philosophia. — E. Rehnisch, Doc., Naturphilosophie. — C. Ueberhorst, Doc., Psychologie, in einer philosophischen Societät Kant's Kritik der reinen Vernunft. — G. E. Müller, Doc., über Tonempfindungen; in der psychologischen Gesellschaft ausgewählte Abschnitte der Psychologie.

Greifswald. Theol. Fac. Hanne, o. P., über die Religion, ihr Wesen und Verhältniss zu Wissenschaft, Recht, Moral und Kunst; über

das Christenthum und die Hauptrichtungen der modernen Denkweise hinsichtlich ihres Verhaltens zu Religion und Kirche. — Phil. Fac. Baier, o. P., Philosophische Gesellschaft; Einleitung in die Philosophie und Logik; allgemeine Geschichte der Philosophie. — Susemihl, o. P., Lucretius Buch 5; Aristotelische Uebungen. — Schuppe, o. P., dialektische Uebungen; Psychologie. — Pyl, Doc., über die Grenzen der Künste und Wissenschaften mit Vergleichung der betreffenden Kunstwerke.

Halle. Theol. Fac. Schlottmann, o. P., über David Strauss als Theologen und Philosophen für Studierende aller Facultäten. — Kramer, a. P., Geschichte der neueren Pädagogik; im theol. Sem. pädagogische Uebungen. — Kähler, a. P., Abriss der Geschichte der gesammten Ethik; theologische Ethik. — Phil. Fac. J. E. Erdmann, o. P., Spinoza's Leben und Lehre; Psychologie. — Ulrici, o. P., Geschichte der neueren Kunst; Logik und Erkenntnisstheorie; Geschichte der Philosophie. — Haym, o. P., über die Philosophie der neuesten Zeit seit dem Tode Hegels; Geschichte der deutschen Literatur von Gottsched bis auf unsere Zeit; philosophische Uebungen. — Krohn, Doc., Grundzüge der Ethik; Psychologie; Platonische Gesellschaft. — G. Thiele, Doc., Darstellung des Kantischen Kriticismus; Geschichte des Materialismus.

Heidelberg. Theol. Fac. Schenkel, o. P., das Princip des Protestantismus und dessen Bedeutung in der kirchlichen Entwickelung der Gegenwart. Gass, o. P., christliche Ethik, — Holsten, o. P., Schleiermachers Reden über die Religion, für alle Facultäten. — Bassermann, a. P., Lehre vom Volksschulwesen und Einführung in die Volksschule. — Jur. Fac. Bluntschli, o. P., Politik. — Heinze, o. P., philosophisch-historische Einleitung in das Strafrecht (Strafrechtstheorien und Geschichte des Strafrechts). — Röder, a. P., Naturrecht (Rechtsphilosophie) u. s. Lehrbuch Grundzüge des Naturrechts, 2. Aufl. 1863; allgemeines Staatsrecht, Verfassungs- und Verwaltungsrecht und Politik nach seinem Lehrbuch: Grundzüge der Politik des Rechts, Heidelberg bei Gross. — Phil. Fac. K. Fischer, o. P., Geschichte der griechischen Philosophie; allgemeine Aesthetik oder über die Entwicklungsformen der ästhetischen Vorstellung. — K. Frhr. v. Reichlin-Meldegg, Doc., Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Gegenwart. — O. Caspari, Psychologie mit Rücksicht auf Völkerpsychologie, Sociologie und Sprachwissenschaft; über die Probleme der Erkenntnissthätigkeit vom psychologischen und kritischen Standpunkte aus. — L. Nohl, Doc., Beethoven und seine Zeit; Erklärung von R. Wagners Ring des Nibelungen. — E. Kossmann, die Darwin'sche Theorie in gemeinverständlicher Darstellung.

Marburg. Theol. Fac. Scheffer, o. P., Examinatorium und Repetitorium über theologische Ethik. — Heppe, o. P., Geschichte und System der christlichen Ethik; Geschichte und System der Pädagogik. — Brieger, o. P., über die scholastische Theologie des Mittelalters. — Phil. Fac. L. Schmidt, o. P., über die Volksmoral der alten Griechen; Platons Gastmahl. — J. Bergmann, o. P., philosophische Uebungen; Logik. — Cohen, o. P., philosophische Uebungen, Interpretation von Kant's Kritik der Urtheilskraft.

München. Theol. Fac. Silbernagl, o. P., Volksschulwesen in Bayern. — Wirthmüller, o. P., Moraltheologie. — Bach, o. P., Geschichte der Philosophie; Geschichte und Theorie der Pädagogik. — Jur. Fac. Geyer, o. P., Geschichte und System der Rechtsphilosophie. — v. Holtzendorff, allgemeines Staatsrecht und Politik. — Staatswirthschaftl. Fac. W. H. Riehl, o. P., System der Staatswissenschaft und Politik; Culturgeschichte Deutschlands im Mittelalter. — Philos. Fac. Beckers, o. P., Rechtsphilosophie; über die Schelling'sche Philosophie in ihrer letzten Entwickelung. — Frohschammer, o. P., Naturphilosophie; Geschichte der Philosophie.

— v. Giesebrecht, o. P., historisches Seminar, pädagogische Abtheilung. — v. Prantl, o. P.. Geschichte der Philosophie; Rechtsphilosophie, Geschichte und System. — Bursian, o. P., über die Entwickelung der klassischen Alterthumswissenschaft seit F. A. Wolf. — Huber, o. P., Philosophie der Religion mit besonderer Berücksichtigung der historischen Entwicklungsformen des religiösen Bewusstseins; Geschichte des Communismus und Socialismus bis zur Gegenwart; Orientirung in den philosophischen Zeitfragen. — Carriere, o. P., Materialismus und Idealismus, Naturnothwendigkeit und Geistesfreiheit. — Breymann, o. P., Interpretation von Pope's Essay on Criticism (englisch). — Messmer a. P., Aesthetik mit allgemeiner Kunstgeschichte.

Münster. Theol. Fac. Schwane, o. P., specielle Moraltheologie; Fortsetzung und Schluss. — Phil. Fac. Langen, o. P., Cicero de finibus Buch I im philosophischen Seminar. — Stahl, o. P., Platons Gastmahl. — Spicker, o. P., Logik und Erkenntnisslehre; kritische Geschichte der Philosophie seit Cartesius und Bacon. — Chr. Schlüter, a. P., Geschichte der griechischen Philosophie. — G. Hagemann, Doc. Geschichte der neueren Philosophie seit Kant; Denk- und Erkenntnisslehre; Metaphysik.

Rostock. Theol. Fac. L. Schulze, o. P., chrisliche Moraltheologie. — Phil. Fac. H. v. Stein, o. P., Geschichte der neueren Philosophie; Geschichte der Pädagogik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften; Religionsphilosophie. — R. Förster, o. P., in der philologischen Gesellschaft Platon's Gastmahl. — C. Weinholtz, Doc., Grundlagen der idealistischen Erziehung und Entwicklung der Consequenzen derselben; idealistische Entwickelung der Quellen und Formen des Denkens in Vergleich mit Empfindung und Willen.

Strassburg. Rechts- und Staatswiss. Fac. A. Merkel, o. P., Rechtsphilosophie. — Phil. Fac. Heitz, o. P., Platon's Symposion. — E. A. Weber, o. P., Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis auf Kant (exclusive); philosophische Uebungen. — Laas, o. P., Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts; Einleitung in die Philosophie; ausgewählte Abschnitte aus J. St. Mill und Herbert Spencer im philosophischen Seminar. — R. Schüll, o. P., die Pseudo-Xenophonteische Schrift vom Staate der Athener im Institut für die Alterthumswissenschaft. — Liebmann, o. P., Geschichte der alten Philosophie; Immanuel Kant und seine Zeit; Kants Kritik der reinen Vernunft im philosophischen Seminar. — Vaihinger, Doc., Logik; Platon's Theaetet im philosophischen Seminar.

II. Die Schweiz. Basel. Theol. Fac. Riggenbach, o. P., Conversatorium (Augustin's Confessionen). — Stähelin, o. P., über Schleiermacher's Leben und Lehre. — P. W. Schmidt, o. P., Culturgeschichte der christlichen Zeit bis zur Reformation. — Kaftan, a. P., christliche Ethik. — Med. Fac. Cartier, Doc., Anthropologie. — Philos. Fac. Steffensen, o. P., Geschichte der alten Philosophie. — Siebeck, o. P., Psychologie; über das Wesen und die Entstehung der Sprache; Pädagogik; pädagogisches Seminar. — Mähly, o. P., Aristoteles Politik. — v. Miaskowsky, o. P., Geschichte der volkswirthschaftlichen und socialen Theorien.

Bern. Ev.-theol. Fac. E. Langhaus, Doc., Geschichte der Ethik von Kant bis Schopenhauer. — Kath.-theol. Fac. Hurtault, o. P., théologie morale. — Philos. Fac. Ris, o. P., Anthropologie und Psychologie; Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Kant; philosophisches Repetitorium. — Rettig, o. P., Platon's Ideenlehre und Theologie, in Erklärung der einschlägigen Abschnitte des Sophistes, Phädon, Philebos, der Politeia, des Timäos etc.; im philologischen Seminar pädagogische Uebungen. — Hidber, o. P., im historischen Seminar Uebungen im Vortragen und Unterrichten. — Hebler, o. P., Logik; philosophische Uebungen; ästhetische Erklärung dramatischer Werke. — Rüegg, a. P., Pädagogik: die Entwickelung der pädagogischen Wissenschaft und Praxis im

19. Jahrhundert; pädagogisches Repetitorium. — Trächsel, a. P., ausgewählte Abschnitte aus der Religionsphilosophie; Geschichte der Philosophie seit Kant; Kunstgeschichte, römische und altchristliche Kunst. — Stern, a. P., im historischen Seminar historisch-pädagogische Uebungen. — Rohr, Doc., Wilhelm von Humboldt und die philosophische Sprachforschung. — Goldstein, Doc., Sittenlehre des Talmud; Pädagogik des Talmud. — Lang, Doc., die naturgeschichtlichen Schöpfungstheorien mit besonderer Berücksichtigung der Darwin'schen Theorie.

Zürich. Theol. Fac. Kesselring, o. P., Erklärung von Augustin's Confessiones. — Jur. Fac. Pfenninger, Doc., Grundbegriffe des Rechts, entwickelt an den Theorien des Macchiavelli und Grotius. — Phil. Fac. Kym, o. P., Hauptprobleme der Philosophie, im Anschluss an seine metaphysischen Untersuchungen; Psychologie; Darstellung und Kritik der Philosophie bis Kant; philosophische Uebungen in Bezug auf das 1. Buch der aristotelischen Metaphysik, Fortsetzung. — A. Hug, o. P., im philologischen Seminar Interpretation von Xenophons Symposion. — S. Vögelin, o. P., Herder's Leben und Schriften. — R. Avenarius, o. P., zeigt später an. — L. Tobler, o. P., allgemeine Sprachwissenschaft I.; Ursprung und Wesen der Sprache. — Fehr, Doc., Pädagogik. — Kinkel, Doc., die geistige Entwickelung des Hellenenthums bis auf Alexander. — Stiefel, Doc., Schiller's Dramen, literar-historisch und ästhetisch-kritisch erläutert. — D. Jacoby, Doc., über Schiller's ästhetische und philosophische Schriften.

III. Oesterreich. Czernowitz. Theol. Fac. Mitrofanowitz, Moraltheologie, II. Theil. — Rechts- und staatswissenschaftliche Fac. Tomaszuk, o. P., Rechtsphilosophie mit historischer Einleitung. — Phil. Fac. Wrobel, o. P., Platon's Gastmahl. — Strobl, o. P., G. E. Lessing's Leben und Werke. — Marty, a. P., deductive und inductive Logik; Elemente der Pädagogik für die Candidaten des Lehramts.

Lemberg. Theol. Fac. Kostek, o. P., Erziehungswissenschaft. — Filarski, o. P., theologia moralis. — Rechts- u. staatswissensch. Fac. Buhl, o. P., Rechtsphilosophie. — Philos. Fac. Czerkawski, o. P., Geschichte der neueren Philosophie, Hegel, Herbart, Schopenhauer; über Metaphysik, ihre Probleme, ihren Standpunkt im Verhältnisse zur heutigen Wissenschaft, aus der Philosophie der Kunst. — Janota, o. P., Theorie der epischen Dichtungsarten. — Cwiklinski, a. P., Ps. Xenophon περὶ πολιτείας Ἀθηναίων im philologischen Seminar. — Ochorowicz, Psychologie, Fortsetzung; Geschichte der Naturphilosophie, Th. I., alterthümliche Zeiten.

Prag. Theol. Fac. Salát, Suppl. theologiae moralis, pars specialis. — Blanda, Doc., Schulpädagogik. — Elbl, Schulpädagogik, Fortsetzung. — Rechts- u. staatswissensch. Fac. Rulf, o. P., Rechtsphilosophie. — Phil. Fac. Löwe, o. P., Logik; Hauptpunkte der Metaphysik. — Willmann, o. P., Encyklopädie der Pädagogik; über den Unterricht in der Muttersprache; pädagogisches Seminar, pädagogische Uebungen. — J. Durdik, a. P., in böhm. Spr. Psychologie; dgl. Aesthetik. — H. Lambel, Doc., über Lessing und seine Zeit. — Holzamer, Lect. Pope's Essay on Man.

Wien. Theol. Fac. Krückl, o. P., theologia moralis. — Jur. Fac. L. v. Stein, o. P., Rechtsphilosophie. — Phil. Fac. E. Hoffmann, o. P., Cicero de legibus im philologischen Seminar. — R. Zimmermann, o. P., Logik; Geschichte der Philosophie, III. Cursus, neuere Philosophie. — Gomperz, o. P., Plato's Leben und Schriften und Apologie. — F. Brentano, o. P., alte und neue Logik; Fragen aus der Psychologie, ein Nachtrag zu den Vorlesungen des Winter-Semesters; philosophische Disputirübungen. — Th. Vogt, a. P., Gymnasial-Pädagogik; Psychologie mit Rücksicht auf Pädagogik; pädagogische Uebungen, Lectüre und Erklärung

s Organisations-Entwurfes. — Ev.-theol. Fac. Frank, o. P., theologische Ethik.

Aus Zeitschriften.

ind. A quarterly review of psychology and philosophy ed. *G. C. Robertson.* London, Williams and Norgate, vol. II 1877 V.

Die vorliegende Zeitschrift, die schon im ersten Jahre ihres Bestehens ırch die Namen ihrer Mitarbeiter die allgemeine Aufmerksamkeit auf ch zog, eröffnet ihren 2. Jahrgang mit einem Aufsatze des bedeutendsten benden Vertreters der empirischen Richtung in England, A. Bain's über Erziehung als Wissenschaft." Er acceptirt, wenigstens meritorisch, e Definition in Chamber's Encyclopaedia, Erziehung bezeichne „Die Arıiten des berufsmässigen Erziehers oder Schulmannes," und unternimmt nun, die Bedeutung von Physiologie und Psychologie für diese Thätigıit zu skizziren. Jene kann nur in Betracht kommen, so weit es sich n die acquisitiven Functionen des Gehirns handelt, die von dessen zweckässiger Ernährung abhängen. Um so mehr Gewicht muss auf die Psyıologie gelegt werden, insofern sich deren Gesetze direct oder indirect ıf den für jede Erziehung fundamentalen Process der geistigen Aneigıng beziehen; von den 3 Hauptfunctionen des Intellects: Unterscheiden, ıstimmen, Behalten erörtert der Verfasser nur die erste und dritte. Beusstsein von Verschiedenheit ist der Beginn aller Geistesthätigkeit, erst ıchher tritt die Gedächtnisskraft in Action, der Erzieher hat daher auf e dem Unterscheiden günstigen und ungünstigen Momente zu achten, elche Bain vorführt. Auf der Fähigkeit des Behaltens aber beruht das rziehungswerk mehr als auf jeder andern; B. verweilt daher bei den ıllgemeinen Bedingungen, die dem Behalten förderlich sind." Als physche Bedingung erscheint ihm vor Allem Gesundheit und Frische, denn ıs Merken erfordert mehr Gehirnkraft als jede andere Geistesthätigkeit. sychische Bedingung ist Concentration, herbeigeführt positiv durch Lust, egativ durch Unlust, aber auch durch neutrale (an sich weder angeehme noch unangenehme) Erregung. — Wir haben es hier natürlich ur mit einer Anwendung von B's schon bekannten psychologischen Aufellungen zu thun, wer daher gegen diese polemisiren will, hält sich esser an seine Hauptwerke. Nur eines sei hier bemerkt: Unterscheidende hätigkeit könnte doch höchstens bei Juxtapositionen vor die Gedächtnissıätigkeit fallen; dass dagegen Successionen umgekehrte Ordnung verlangen, egt auf der Hand.

2) In einer „introspectiven Untersuchung" gibt uns H. ravis einen Versuch, die alte Streitfrage nach der Selbstbestimmung uf Grund der inneren Wahrnehmung zu lösen: Der Wille, das unmittelare Prăcedens des gewollten Actes, besteht aus der Vorstellung des Letzren und einer Gemüthsbewegung von der Art, wie wir sie auch sonst eim Impuls zu einer Handlung fühlen, nur stärker und nothwendig zum iele führend. Wir verstärken die Vorstellung, und damit die Gemüthsewegung, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf jene richten, und die t eine „active Verstandesoperation," denn sind uns auch die Vorstelıngen gegeben, so sind doch wir es, die auf eine davon aufmerken. laben wir aber einen Gedanken, so unterdrücken wir damit die andern, nd bei concurrirenden Impulsen entscheiden wir häufig so zu Gunsten ines derselben, indem wir dessen intellectuelle Seite verstärken. Hier eterminiren wir uns also selbst, und hier findet sich jener *nisus*, auf en die Vertheidiger der Selbstbestimmung sich berufen. Der Verfasser ält diese Lösung für sehr folgenreich, Ref. meint jedoch, dass jeder Deterinist dies Alles ruhig zugeben kann, da die eigentliche Controverse och erst die Frage treffen müsste, ob das Concentriren der Aufmerksam-

keit auf eine der concurrirenden Vorstellungen nicht selbst wieder eine Ursache habe, welche, direct oder indirect, über das vorstellende Subject hinausführt.

3) Hedonismus und höchstes Gut, von H. Sidgwick: Der Verfasser sieht den Hauptunterschied der antiken Ethik gegenüber der modern englischen darin, dass jene das Individuum, diese die Gesammtheit in's Auge fasst. Diese egoistische Richtung zwingt jene, das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit des Individuums zu bestimmen, und dabei erscheint Tugend entweder nur werthvoll als Mittel zur Lust, oder letztere ist ganz werthlos, oder endlich: Beide sind untrennbar, was Alles auf Inconvenienzen führt. Das Christenthum vermittelt den Conflict durch Hinweis auf ein künftiges Leben; will man jedoch die Ethik von positiver Religion emancipiren, so tritt die Frage von Neuem hervor, nur ist ihre Lösung nicht mehr wesenslich für die moderne Ethik, deren Princip, viel übereinstimmender als man meist glaubt, die Unterordnung der individuellen unter die allgemeinen Zwecke ist. Wenn wir nun aber nach der Natur dieser Zwecke, nach dem höchsten Gute der Allgemeinheit fragen, stossen wir da nicht auf dieselbe Schwierigkeit, die sich den Alten bei Bestimmung des höchsten Gutes für den Einzelnen darbot; Allgemeine Tugend kann dies Gut nicht sein, denn die Tugendvorschriften werden eben durch dies Gut bestimmt, es bleibt also nur allgemeine Lust übrig, die, im Gegensatz zur individuellen Lust, dem moralischem Bewusstsein nicht widerstrebt. Dieser „universalistische Hedonismus" hat zu Gunsten objectiver Kriterien von materialistischer wie idealistischer Seite Angriffe erfahren, welche der Verfasser am Ende seines Aufsatzes mit Glück abwehrt, — was er aber zu begründen unterlassen hat, ist die Fundamentalforderung, dass das Individuum sich allgemeinen Zwecken zu fügen habe. Ist das selbstevident? Für's Erste scheint doch näher zu liegen, dass eigener Vortheil fremdem vorgehe, — die alte Schwierigkeit scheint also nach wie vor zu bestehen.

4) Unter dem Titel: „Kant's Raum und die moderne Mathematik" vertheidigt J. P. N. Land die Kant'sche Theorie gegen Helmholtz, der in dem Artikel: „Ursprung und Bedeutung der geometrischen Axiome" (Mind III, 1876), die Vorstellbarkeit eines sphärischen oder pseudosphärischen Raumes Kant's reiner Anschauung entgegenhält. Solcher Raum, meint der Verfasser, ist unvorstellbar; wäre er aber auch vorzustellen, so könnte deshalb immer noch behauptet werden, für einen Geist wie der unsrige sei die einzig mögliche Form wirklicher Anschauung der Euklid'sche Raum. Der polemische Charakter des Aufsatzes entzieht diesen natürlich genauerer Wiedergabe.

5) Fundamentale Logik von J. J. Murphy: Mathematik beruht auf der Relation der Gleichheit, gewöhnliche Logik weniger auf der der Identität als der Coexistenz. Keine der beiden Wissenschaften ist der andern übergeordnet, beiden liegt vielmehr in gleicher Weise eine fundamentale Logik der Identität zu Grunde, in der, im Gegensatze zu Boole keine combinirten Ausdrücke, daher nur Gleichungen ersten Grades, ferner keine Operationen ausser Additionen und Subtractionen vorkommen. Dabei ist, was bisher versäumt wurde, Identität von Coexistenz wohl zu scheiden, denn alle Sätze der Coexistenz lassen sich zwar in solche der Identität verwandeln, nicht aber umgekehrt: so beruht der Schluss: Der „Staubbeutel ist ein Theil der Blüthe, die Blüthe ein Theil des Baumes, daher der Staubbeutel ein Theil des Baumes" auf Identität aber nicht auf Coexistenz (in dieser Verwechslung von physischen Theilen eines Dinges und Theilen eines Begriffsumfanges liegt der Grundfehler der ganzen Ausführung). Ferner lassen sich die Sätze der Coexistenz nach Umfang und Inhalt, die der Identität nur nach dem Umfang interpretiren; dort hat die Gattung weniger Merkmale als die Art, hier das Ganze mehr als der Theil. Als

Gesetze dieser fundamentalen Logik ergeben sich: Der Satz der Identität in der Formel: $x = x$, Satz des Widerspruchs: $x - x = 0$, als Folgerung daraus der Satz des ausgeschlossenen Dritten: $1 = x + (1 - x)$ wo 1 Zeichen für die Totalität ist, — dann die Sätze: Zwei Negationen geben eine Bejahung $x - (y - z) = x - y + z$, — die Ordnung, in der addirt wird, ist willkürlich: $(x + y) + z = (y + z) + x$ — vielleicht auch: ist $x = y$, so auch $y = x$. All dies gilt sowohl für gewöhnliche Logik als für Mathematik. Die Logik der Identität gestattet auch eine einfache Bezeichnungsweise des Urtheils: Ist p der Theil von y, der nicht x ist, so ist die Formel für das Urtheil: „alle x sind y" diese: $x = y - p$ — für: „kein x ist y" dagegen: $x = (1 - y) - p = 1 - y - p$, wo p den Theil der Totalität bezeichnet, der weder y noch x ist. Der Syllogismus endlich ist so auszudrücken: $x = y - p$, $y = z - q$, daher $x = z - q - p$, $y = x + p$, $z = x + p + q$. — Ref. mus zugestehen, dass mathematische Formeln in der Logik noch am besten bei der Betrachtung von Begriffsquantitäten am Platze sind, während z. B. die Boole'sche Symbolik nur zu grösseren Complicationen, auch wohl argen Misverständnissen führt, — eine wirkliche Förderung der Logik jedoch kann er von dieser Methode nicht erwarten.

6) J. S. Henderson's Abhandlung über „Lord Amberley's Metaphysik" enthält Auszug und Kritik des 2. Buches von Amberley's: „An Analysis of Religious Belief" (2 Bde. Trübner und Co. 1876), — von einem Referat über das Referat kann natürlich nicht gut die Rede sein.

7) Die Wahrhaftigkeit des Bewusstseins von W. G. Davies: Der Verfasser tritt nicht nur für subjective Untrüglichkeit ein (wenn Wissen und Sein identisch ist) sondern auch für objective, indem er von den primären Qualitäten sowohl percipi als esse behauptet. Subjectiv primäre Urtheile, die sich selbst verificiren, können ohne subversio principii nicht bestritten werden, jedem objectiv primären Urtheil liegt aber ein subjectives zu Grunde. In unserem Falle besteht die Meinung, die primären Qualitäten hätten ein esse, das nicht percipi wäre, jedenfalls als Phänomen; ist sie aber auch richtig? Sicher enthält die idealistische Gegenansicht eine Aufstellung über die Natur des sich selbst Verificirenden, und zwar eine, die dem direct widerspricht, was jenes über sich offenbart, nämlich, dass das esse der primären Qualitäten kein Bestandtheil des sich selbst Verificirenden, dass es nicht percipi sei, die Behauptung der Idealisten enthält somit eine subversio principii. Zur Erläuterung dient der Hinweis auf das „doppelte Bewusstsein." Beim Tasten nehmen wir wahr, dass unserem Organismus ein ausgedehntes Aeusserliches Widerstand leistet; wir erkennen hier die Qualitäten des materiellen Ich in Relation zu denen des materiellen Nicht-Ich, das Bewusstsein bildet ein Ganzes, dessen zwei Theile ähnlich, aber unterscheidbar sind. Dasselbe ergibt nur noch die Wahrnehmung der Leibesbewegung (*motor sense)*; in allen andern Sensationsfällen, d. i. bei den secundären Qualitäten ist das Bewusstsein einfach und die Existenz äusserer Ursachen nicht direct erkannt, sondern durch Association an die primären Qualitäten erschlossen. Aus dem einfachen Bewusstsein erhellt also nur die Existenz des sich selbst Verificirenden, aus dem doppelten auch die des nicht selbst Verificirenden, des äusseren Objects. — Ref. kann nicht hoffen, dem Leser hiermit über den Grundgedanken des vorliegenden Aufsatzes mehr Klarheit gegeben zu haben, als er selbst besitzt. Glauben wir instinctiv an eine Aussenwelt, so stellen wir das esse natürlich nicht als Theil des Bewusstseins vor, aber das gilt auch für jeden einzelnen Fall, und jeder Gläubige brächte so eine Art autologisches Argument für die Existenz des Geglaubten zu Stande. Die sonderbare Theorie vom „doppelten Bewusstein" beruht vielleicht auf Verkennung des beim Tasten oft mehr als beim Sehen oder gar Hören auffallenden Muskelgefühls, vor dem Forum des hier so sehr betonten instinctiven

Glaubens dürften sich übrigens primäre und secundäre Qualitäten kaum unterscheiden.

8) Den Schluss unter den grössern Arbeiten macht ein Artikel von J. Veitch über „Philosophie an den schottischen Universitäten," welcher gleich den in früheren Heften enthaltenen Berichten über die philosophischen Studien in England und Irland interessante Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie liefert. Nachdem der Verfasser auf die oft übersehenen Erfolge der schottischen Hochschulen speciell auf philosophischem Gebiete nachdrücklich hingewiesen hat, verfolgt er die Geschichte des philosophischen Unterrichts von der Gründung der ältesten Universität, St. Andrews (1411) durch die letzten Zeiten der Scholastik, die Periode der Reformation und der religiös-politischen Stürme des 17. Jahrhunderts hindurch bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, wo die aus dem Mittelalter überkommenen „Regenten" zum grossen Vortheil der Sache durch Fachprofessoren ersetzt wurden. Die mit dieser Reform anhebende moderne Periode wird den Gegenstand eines zweiten Aufsatzes ausmachen, dessen Erscheinen wir mit Spannung entgegensehen.

Auf die kleineren, darum aber nicht minder interessanten Studien, die unter dem Titel: Bemerkungen und Discussionen vereinigt sind, kann hier nur hingewiesen werden. A. Flint polemisirt gegen „einige angebliche Unterschiede zwischen Denken und Fühlen" die Fleming im „Manual of Moral Philosophy" geltend macht, J. H. Hodgson gegen Kant's analytische und synthetische Urtheile, F. H. Bradley gegen Sidgwick's Besprechung der „Ethical Studies" des Ersteren in Mind IV, endlich A. Main gegen Hodgson's Aeusserungen über *Cogito ergo sum* ebenda: den beiden letztgenannten Artikeln ist bereits die Antwort der Angegriffenen beigegeben.

Wien, im März 1877.

Mind, 1877 Nro. VI.

Zwei der interessantesten Arbeiten des vorliegenden Heftes sind polemischer Natur. Eingangs handelt E. B. Tylor über „Spencer's Principien der Sociologie", die gewiss keinen berufeneren Beurtheiler hätten finden können als den Verfasser „der Anfänge der Cultur", der mit Recht einem eigentlichen Referate die kritische Darlegung jener Punkte vorzieht, in denen er von Spencer abweicht. An dritter Stelle sucht A. Barratt unter dem Titel „die „„Unterdrückung"" des Egoismus" den egoistischen Hedonismus gegen die von H. Sidgwick in seinem Buche über „die Methode der Ethik" zu Gunsten des Utilitarianismus unternommenen, angeblich vernichtenden Angriffe meist in glücklicher Weise zu vertheidigen. Leider können wir nichts, als beide Aufsätze zur Lectüre anempfehlen; auf die einzelnen Controversen einzugehen, dazu fehlt uns der Raum.

2) G. H. Lewes' Ausführungen über „Bewusstsein und Unbewusstsein", einem neuen, eben im Erscheinen begriffenen Bande seiner „Problems of Life and Mind" entnommen, zeigen für sich betrachtet, wenig Einheitlichkeit. Zuerst bespricht der Verfasser die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Bewusstsein", von denen er eine weitere, die sich mit Sensibilität deckt, und alle physischen Zustände in sich schliesst, — und eine engere, die sich nur auf die Wahrnehmung physischer Acte bezieht, acceptirt. Dem Bewusstsein im letzteren Sinne stellt er dann ein Halbbewusstsein (subconsciousness) und ein Unbewusstsein entgegen, die er beide als von jenem nur graduell verschieden darzuthun bemüht ist. Seine Argumente enthalten nichts Neues, ja sie sind, wenigstens nach des Ref. Meinung, bereits vollständig widerlegt; aber der Verfasser hat es unterlassen, den gewichtigsten Angriffen, welche die Annahme unbewuss-

er psychischer Phänomene erfahren hat, mehr als durch einen Hinweis echnung zu tragen.

4) „Die sogenannte Antinomie der Vernunft von J. G. Mac-icar: Der Autor unterscheidet zwei Phasen des Geisteslebens, eine recep-ive, synthetische, in der wir zur Wahrnehmung der Aussenwelt, und eine volitionale", analytische, in der wir zur Selbstwahrnehmung gelangen; im chlafe tritt der letztere Zustand zurück, im Wachen pflegen beide Zu-tände zugleich vorhanden zu sein. In jener ersten Phase nun erhalten ir die Intuition von Raum und Existenz ganz ohne Grenze, nicht nur egativ, sondern auch positiv unendlich. Mit dem völligen Erwachen (in er 2. Phase) treten Begriffe an Stelle der Intuitionen; das selbst begrenzte ndividuum strebt überall nach Definition und Abgrenzung, und so erhält uch der Raum eine Grenze, zwar wird diese verwischt, so oft primäre ntuition wiederkehrt, aber die Activität ist dem Geiste wichtiger als die eceptivität, die Grenze behält daher, obwohl stets hinausgeschoben, endlich ie Oberhand. — Wird der Raum vom Geist in seiner ersten Phase ent-eckt, so die Zeit in seiner zweiten: Raum und Existenz, die nothwen-igen Intuitionen, sind eben zwei, der active Geist geht rastlos von einer ur andern, dabei fühlt er Wechsel und daher Zeit. Trotz der verschie-enen Genesis können wir keine Zeit ohne Raum, ohne mindestens zwei nterscheidbare Gegenstände denken; daraus entsteht eine Verwirrung, die ich in Worten wie „Zeitraum", „Länge der Zeit" äussert und uns die n sich leichte Vorstellung von Anfang und Ende der Zeit unmöglich nacht. „So ist das Bejahen und Verneinen des Absoluten, Unendlichen urch den Geist kein wirklicher Widerspruch, . . . keine Antinomie der ernunft. Es ist nur das Resultat eines Fehlers im Gebrauche der Ver-unft, oder vielmehr des Urtheilens." — Ref. muss sich über das Sach-iche der vorliegenden Abhandlung jeder Meinungsäusserung enthalten. öglich, dass ein Einblick in das ihm bisher unzugänglich gebliebene vier-ändige Werk des Verfassers Vieles von dem, was in diesem Aufsatze un-lar, ja widersprechend erscheint, in ein besseres Licht zu setzen ver-möchte; es spricht aber keinesfalls zu Gunsten der Darstellung, dass diese hne jene Hülfe wohl den meisten Lesern unverständlich bleiben dürfte.

5) Unter der Ueberschrift „Cram" (deutsch vielleicht so viel als Einpauken") vertritt W. S. Jevons das System der grossen Concurs-rüfungen und der speciellen Vorbereitung dazu in den englischen Unter-ichtsanstalten gegenüber den Angriffen, welche diese Einrichtung unter em obigen Schlagworte von den verschiedensten Seiten erfahren hat. Blosses Memoriren von Worten, meint er, ist, weil den Anforderungen olcher Prüfungen unmöglich genügend, bei keinem „Cram" zu befürchten; st dem aber so, so kann gegen Ansammlung von Kenntnissen zu be-timmtem Zwecke, auch wenn sie nach der Prüfung wieder vergessen werden sollten, nichts eingewendet werden. Es ist weniger Aufgabe der chule, Kenntnisse für's Leben aufzuspeichern, als den Geist zu entwickeln nd zu kräftigen, und da sind Prüfungen, nicht nur in so fern sie über ie erzielten Resultate Aufschluss geben, sondern auch indem sie den Schüler ur Selbstthätigkeit zwingen, ein unentbehrlicher Bestandtheil der Er-iehung. Ein Andres natürlich ist die Frage, ob solche Prüfungen geeig-iet sind, eine Richtschnur für die Besetzung wichtiger Stellen abzugeben, ber auch hierin spricht die Erfahrung zu Gunsten der Prüfungen, die, enn bestanden, die Gesundheit sowohl der physischen als der geistigen onstitution des Candidaten garantiren, wie Jevons an den Erfolgen des n Rede stehenden Systems bei der Besetzung der Beamtenstellen in Indien arthut. Was dem Verfasser dabei bedenklich erscheint, ist, dass in Folge essen der Examinator an Stelle des Lehrers der eigentliche Leiter des nterrichtes wird; aber auch dieser Nachtheil wird dadurch aufgewogen,

dass doch in der Regel unter den Prüfenden hervorragendere Kräfte zu finden sein dürften, als unter den Lehrern.

6) J. Veitch's Schlussartikel über die „Philosophie an den schottischen Universitäten" beschäftigt sich, wie es in der Natur des hier von ihm betrachteten Zeitraumes liegt, weit weniger mit der Einrichtung des philosophischen Unterrichts als mit den wissenschaftlichen Leistungen der Professoren; es ist nichts Geringeres als ein Ueberblick über die Entwicklung der ganzen inductiven Schule, was der Verfasser hier in gedrängtester Kürze geliefert hat. Als Hauptschwäche der schottischen Denker (ausser Hamilton) erkennt er ihren engen historischen Gesichtskreis, als ihre Stärke „die Methode der reflectiven Analyse . . . der Erfahrung und ihrer Bedingungen, insofern sie im Bewusstsein realisirt sind." Uebrigens erkennt er an, dass diese Methode im Grunde allen englischen Philosophen seit Locke eigen ist, und erwartet von derselben Heil für die Zukunft, sofern sie in ihrer Anwendung vom individuellen Bewusstsein ausgedehnt wird auf die Phänomene des animalen Lebens, auf den Gang der Geschichte, auf Sprachwissenschaft, politische Institutionen und wissenschaftliches Denken." — Ref. ist weit entfernt, allen Ergebnissen der englischen oder speciell der intuitiven Denker beipflichten zu können, in einem Punkte aber kann er sich dem Verfasser dieser anregenden Schrift vollkommen anschliessen: nur die „langsame, sorgfältige, fast peinliche Methode" im Forschen ist es, von der ein Fortschritt in der Philosophie zu hoffen ist; und er kann nur wünschen, dass die von Locke angeregte psychologische Analyse auch in Deutschland mehr Beachtung und Nachahmung finden möge, als bisher der Fall war.

In den „Noten" handelt A. Bain über „die Bedeutung von „Existenz" und Descartes' „Cogito", G. C. Robertson über „die Logik des „Wenn", T. H. Green über „Hedonismus und höchstes Gut" polemisch gegen H. Sidgwick's gleichnamigen Artikel in Mind V; gleichfalls gegen Sidgwick gerichtet sind F. Pollock's Ausführungen über Glückseligkeit und Wohlfahrt", — den Schluss machen einige kritische Bemerkungen T. Lingard's über „Dr. Carpenter's Theorie der Aufmerksamkeit."

Wien, April 1877.

Dr. Alexius Meinong.

Personalien.

An der Universität Strassburg hat sich, wie schon das obige Lectionsverzeichniss ausweist, Dr. H. Vaihinger als Privatdocent habilitirt; ebenso hat sich an der Berliner Universität unser geehrter Mitarbeiter, der als philosophischer Schriftsteller längst rühmlich bekannte Professor Dr. A. Lasson habilitirt.

Miscelle.

Der Secretär des Spinozacomités in Haag, Dr. H. J. Betz, hat ein Programm ausgehen lassen, worin er unter Angabe der Bedingungen Künstler zur Concurrenz für das Denkmal einlädt. Modelle müssen bis zum 1. October d. J. eingesandt werden. Das Nähere ergibt das gedruckte Programm, welches die Redaction der Philosophischen Monatshefte auf Verlangen mittheilt.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Schleiermacher als Philosoph.

Aus Anlass der Schrift: Schleiermachers Theologie dargestellt von *Dr. W. Bender*. Erster Theil. Die philosophischen Grundlagen. Nördlingen 1876 (XI u. 295 S.).

Von Dr. **W. Gass.**

Seit Schleiermachers Glaubenslehre 1822 von dem verstorbenen Braniss einer scharfen Kritik unterworfen wurde, ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen; es war die erste, bei entschiedener Ablehnung doch gründlich in die religiöse und wissenschaftliche Eigenthümlichkeit dieses Schriftstellers eindringende Untersuchung, obgleich derselbe damals die erste Epoche seiner Wirksamkeit längst hinter sich hatte. Nehmen wir die „Reden" und „Monologen" und spätere Schriften hinzu: so begleitet uns das Leben Schleiermachers und sein literarisches Nachleben vom Anfang des Jahrhunderts bis zur Gegenwart herab, denn von dem letzteren finden wir uns noch jetzt vielfach mittelbar oder unmittelbar berührt. Nur Wenige sind übrig, die von ihm selber etwas zu erzählen haben, weit grösser ist die Zahl Derer, und ich darf mich selbst zu ihnen rechnen, welche sich mehrerer und unter sich verschiedener Stadien seines Einflusses noch sehr wohl zu erinnern wissen. Mit der Verbreitung seiner Werke ging es anfangs langsam, doch ist sie niemals innerhalb der confessionellen Schranken stehen geblieben, was schon durch die damalige Lage der deutschen Theologie und Kirche verhindert wurde. Von ihm und seiner geistigen Persönlichkeit wollte man lernen, damals noch ohne sonderlich nach seiner kirchlichen Heimath zu fragen, welche erst später mit grösserer Bestimmtheit hervorgehoben wurde. Nach und nach haben die Kritiker eben so viel als die Apologeten zur Fortsetzung dieses Studiums gethan; auch wo er keine Schule machte, gehörte es doch zur Schule, ihn aus eigener Le-

sung zu kennen. Von speciellen Anhängern und Freunden abgesehen, bildete sich sodann eine ansehnliche und in sich selbst wieder abgestufte Genossenschaft, welche durch den Widerspruch der orthodoxen Richtungen einerseits und durch die zuweilen geringschätzige Abwendung der speculativen Schule auf der anderen Seite zusammengehalten wurde; von der letzteren wurde Schleiermacher zu den „Sophisten", mit besserem Recht zu den „Eklektikern" gezählt. Doch hat Strauss mit seiner berühmten Charakteristik eine lebhafte Aufmerksamkeit erregt, weil sie noch von einer liebevollen Schätzung Schleiermachers eingegeben war, nicht von derjenigen Bitterkeit, welche Strauss in seinem letzten Buch der Erwähnung Schleiermachers beigegeben hat. Für die nachfolgende Baur'sche Kritik diente derselbe häufig als Anknüpfungspunkt, noch öfter als Reibungsmittel. Ein drittes Verhältniss lässt sich während der letzten Decennien bemerken: Neigung und Abneigung wollen einer freien und mehr in's Grosse gehenden Beurtheilung nicht länger in den Weg treten; Einige fahren fort, Schleiermacher in seiner ausgezeichneten Individualität und Originalität als Ganzes zu geniessen und auf sich wirken zu lassen, während Andere sich in die Mitte des Systems stellen in der Ueberzeugung, dass, um mit Zeller zu reden, kein Stein desselben auf dem andern bleiben werde. Aber selbst diese neueren Erörterungen sind meist noch nicht bei der Ruhe einer rein geschichtlichen Betrachtung angelangt, sie beweisen damit, dass auch ihr Gegenstand noch nicht im engeren Sinne historisch geworden ist. Auch ist es merkwürdig, dass die jüngsten Studien wieder weit zurückgreifen, die „Reden über die Religion" werden aufs Neue einer feinen, obwohl nicht immer glücklichen Zergliederung unterworfen, auch bilden sie das Thema academischer Vorträge wie vor Zeiten. Diese lang dauernde und immer wieder anders gewendete Beschäftigung erklärt sich aber nicht allein aus der wunderbaren Anziehungskraft dessen, dem sie galt, auch äussere Umstände haben sie unterhalten. Die Herausgabe des literarischen Nachlasses verspätete sich; einige Bände, wie etwa die über Kritik und Hermeneutik, hätten unseres Erachtens ohne Verlust ganz unterbleiben

können, desto werthvoller erwiesen sich andere, obgleich sie durch ihre formellen Unvollkommenheiten sehr an Lesbarkeit verloren. Die Acten sind noch nicht spruchreif, sagte einmal der Prediger Jonas bei der oft wiederholten Anklage des Pantheismus, daher blieben die literarischen Urtheile lange in der Schwebe. Der Theologe Schleiermacher war längst bekannt, der Philosoph aber durfte den Anspruch erheben, dass die in den Vorlesungen über Dialektik, Ethik und Psychologie gegebenen Beiträge zu seiner Charakteristik gleichfalls ernstlich in Betracht gezogen würden. Endlich kam noch hinzu, dass durch die biographischen Darstellungen, deren bedeutendste leider auch noch unbeendigt ist, ein abermaliger Anlass zur Beleuchtung der Werke gegeben wurde, denn diese mussten jetzt bestimmter eingereiht werden, um von dem geistigen Lebensgang ihres Urhebers Zeugniss zu geben.

Nach so langer Zögerung und nachdem die bisherigen Darstellungen und Kritiken sich nach mehreren Seiten hin wahrhaft aufgehäuft haben, während andere Theile nur vereinzelt zur Sprache gekommen sind, unternimmt Dr. W. Bender eine Entwicklung des gesammten Umfangs der Theologie Schleiermachers, zunächst also der philosophischen Grundlagen. Es ist, so zu sagen, eine frische Arbeit, welche sich an die Hülfsmittel späteren Datums anschliesst, in der aber, was vor einem Menschenalter und früher über die Sache verhandelt worden, lange nicht Alles nachklingt. Der noch jugendliche Verfasser ist nicht unvorbereitet an diese schwierige Aufgabe herangetreten, mehrere frühere Abhandlungen haben ihn auf dieselbe hingeleitet. Auch kann seine wissenschaftliche Befähigung keinem Zweifel unterliegen; die Leichtigkeit der Gedankenentwicklung, die Präcision der Sprache, die Geschicklichkeit in der Zusammenfassung längerer Reihen und in der Wiederaufnahme oder Verknüpfung des früher Gesagten, die Sicherheit in der Einführung kritischer Bemerkungen beweisen ein dialektisches Talent, verbunden mit einer vorherrschenden Neigung zu systematischer Darstellung. Indem ich dem genannten ersten Bande diese kleine Abhandlung widme, beabsichtige ich nicht, alle Pflichten des Recensenten zu erfüllen;

ich ziehe es vor, dem Inhalt der Erörterung in einigen Hauptzügen zu folgen, welche mir dann auch Gelegenheit geben werden, über das Geleistete selber eine Meinung auszusprechen.

Erkenne Dich selbst und schöpfe aus Dir selbst! Dieser Spruch hat für Schleiermacher von jeher einen mehr als moralischen Sinn gehabt. Seine Ansichten werden psychologisch entweder hergeleitet oder gerechtfertigt, nach dieser Seite dienen die von George herausgegebenen Vorlesungen über die Psychologie als sehr willkommene Ergänzung. Damit war aber auch der Gang der Untersuchung gegeben; indem der Verfasser hierauf die Dialektik, philosophische Ethik und Religionsphilosophie folgen lässt, verweilt er am Längsten bei der letzteren und wird dadurch bis an die Grenzen christlicher Theologie und Dogmatik hingeführt. Von der Literatur sind hauptsächlich die Schriften von Schaller, Schürer, Vorländer, Sigwart, Weissenborn, Zeller, Ritschl und Lipsius verglichen worden.

Die Psychologie beschreibt ein Athemholen der Seele als die treibende Kraft ihres Lebens und das Nahrungsmittel ihrer Selbstentwicklung; denn diese erfolgt unter dem Wechsel des Aufnehmens und des Vonsichgebens oder Ausströmens und schreitet eben dadurch von einer Stufe zur andern fort. Es ist der Seele nothwendig, von Aussen Eindrücke zu empfangen, nicht minder nothwendig, bei sich zu sein. Die Sinne verhalten sich empfindend und passiv, indem sie nur afficirt werden, wahrnehmend, indem sie das Afficirende als ein Gegenständliches hinstellen; ein allgemeiner Tastsinn dient dazu, um die Unterschiede der Lust und Unlust am Unmittelbarsten fühlbar zu machen. Etwas Aehnliches vollzieht sich auf der höhern Stufe der Denkthätigkeit, denn auch hier werden Objectsbilder zugeführt, dann aber auch durch Benennung, Bezeichnung und Sprache wiedergegeben, nur mit dem Unterschiede, dass unter diesem Wechsel das Bewusstsein selber erwächst und beharrt. Bei sich selber kann jedoch dieses bewusste Ich nicht stehen bleiben, der Ausdruck seines Inhalts wird zur Mittheilung, das individuelle Bewusstsein schliesst sich zu dem der Gattung auf, und beide be-

wegen sich dergestalt in einander, dass jenes, statt sich aufzugeben, vielmehr aus diesem neue Stärke gewinnt. Aber es ist dafür gesorgt, dass dieser Process auch neue Impulse empfängt, welche ihn aus der Enge erheben und aus jeder Differenz zur Einheit emporkommen lassen. Das Denken als das eigentliche Agens des Bewusstseins realisirt sich nur im Leibe, die Seele nur im Organismus, der Geist nur in der Materie. Die grösste Erweiterung bietet sich dar in dem Menschheits- und Weltbewusstsein, doch muss auch dieses, indem es alle bisherigen Gegensätze überwindet, sich einheitlich zusammenschliessen, wenn es dem individuellen Geiste zugänglich bleiben soll. — Freilich aber sind dies Alles nur psychologische Verhältnisse, und wer weiss zu sagen, ob sie noch ein anderes Recht haben, als das des sich selbst entfaltenden Bewusstseins! Daher ist nöthig, die Psychologie durch eine ihr entsprechende Kosmologie zu unterstützen, oder der Bewusstseinsanalyse einen ontologischen und metaphysischen Hintergrund zu geben. Die Brücke aus dem Ich in die Welt hinein muss geschlagen werden, oder vielmehr sie ist schon geschlagen, denn ehe der Mensch dazu gelangt, die Frage nach der Realität der Dinge überhaupt aufzuwerfen, befindet er sich schon mitten im Seienden, ohne dessen Anerkennung er sein eigenes Ich gar nicht herzustellen vermag; jeder Beweisführung geht ein unwillkürliches Annehmen und Geltenlassen voran. Zur Begründung dieses Thatsächlichen bedarf es aber gleichwohl einer zweiten Deduction. Vorhin war es ein Individuelles, ein einzelnes Ich, aus welchem die weiteren Lebenskreise hergeleitet wurden; jetzt muss umgekehrt das Allgemeine als das Prius und der Grund des Besonderen vorangestellt werden, damit der ersten Entwicklung diese andere als Weltprocess zur Seite stehe. Ideales und Reales, Vernunft und Natur, Objectives und Subjectives, Geist und Stoff bilden in ihrer Wechselbeziehung und Zusammengehörigkeit die constituirenden Weltmächte, und wie sie stets in Fluss bleiben und ihren eigenen Dualismus zu einem relativen Gegensatz ermässigen, so müssen sie auch die gleichartigen Grössen von Leib und Seele, Denken und Organisation sich selber ein- und unterordnen. Die aus der psychologischen

Entwicklung hervorgegangenen Factoren können daher nicht anders als in denselben weiten Raum des Weltganzen eintreten. Damit ist das Universum vollständig gegliedert und ausgefüllt; dieselbe Decke des Seins breitet sich über Alles. die Welt ist unendlich; soll sie aber nicht zum Räthsel werden: so fordert sie auch in Gott ihren eigenen Einheitsgrund. Es ist derselbe unschaubare transscendente und productive Grund. in dessen Einheit sich zuletzt die Doppelheit aller Existenz. der idealen wie der realen, auflöst, derselbe Gott, ohne welchen die Welt nicht gedacht werden kann, so wenig als er selber ohne sie, der sich aber nicht in eine abschliessende Definition zuspitzen lässt, weder in die des Theismus, damit nicht das Materielle, noch in die pantheistische, damit nicht das Ideale unbegreiflich werde, derselbe endlich, welcher vermöge seiner Immanenz die Uebereinstimmung der intellectuellen und organischen wie der ethischen und physischen Bestandtheile verbürgt. Sollte also dennoch ein Zweifel an der Wirklichkeit der Aussendinge im denkenden Geiste auftauchen: so würde die Religion den Beruf haben, ihn zu überwinden; ihr eigenes Zeugniss flösst dem Bewusstsein die Zuversicht ein, dass es sich nicht einer Scheinwelt gegenüber befindet, noch das Denken in's Leere geht, wenn es sich den concreten Erscheinungen zuwendet.

Soviel von der Psychologie; weit häufiger ist Schleiermachers Dialektik besprochen worden, deren erste Abschnitte uns in durchaus reifer Gestalt vorliegen. Ihr Verhältniss zur Kantischen Erkenntnisstheorie ist mehrfach nachgewiesen worden; es springt in die Augen, dass der Empirismus Kant's auch auf Schleiermacher übergegangen ist, während der Skepticismus, welcher das Ding an sich für unerkennbar erklärt, von diesem abgestreift wird. Die schon angegebenen allgemeineren Bestimmungen werden auch auf diese Disciplin übertragen, doch muss die Dialektik, wenn sie die Stelle einer Wissenschaftslehre einnehmen will, mit anderen Kategorien operiren; sie handelt demgemäss vom Denken, wie es von allen Denkenden auf gleiche Weise producirt wird, d. h. vom Wissen und dessen Beziehung auf die Totalität des Seins, von den Formen, den Grenzen und letzten Gründen der Erkenntniss.

Immer ist es ein Gegenständliches, worauf sich das Wissen einrichtet, und immer beruht es auf einer Theilnahme der organischen wie der intellectuellen Function. Auf die erste psychologische, die zweite ontologische folgt eine dritte erkenntnisstheoretische Eintheilung und Verknüpfung. Nachdem der Philosoph nunmehr den Begriff und das Urtheil als die beiden unentbehrlichen Werkzeuge aller auf das Sein bezüglichen Denkthätigkeit eingeführt, will er die Wechselbeziehungen, die ihn bisher begleitet haben, unter einem neuen Gesichtspunkt sich wiederholen lassen. Begriffe steigen aufwärts und abwärts von engeren zu weiteren Kreisen der Zusammenfassung, während Urtheile zugleich einen Eingriff in das Einzelne und Empirische enthalten; daher sind jene dem speculativen und idealen, diese dem Erfahrungsgebiet vorzugsweise zugewandt. Aber scheiden können auch sie niemals von einander, da sie nicht ohne gegenseitigen Beistand zu Stande kommen, da dem Urtheil jederzeit ein Begriffliches einwohnt, dieses Letztere aber nicht erreicht wird, ohne dass ein Moment der ersteren Art vorangegangen ist. Gelangt nun das Denken an eine höchste oder tiefste Stelle, wo Eins oder das Andere gänzlich verschwindet, wo also von dem Sein vermöge der absoluten Einheit und Einfachheit gar nichts mehr ausgesagt werden kann, wo die Begriffsbestimmung von jeder urtheilenden Zuthat verlassen wird, oder wo das Urtheilen ein begriffliches Resultat nicht mehr abwirft: da hört das Wissen und Begreifen auf. Die Grenzen des Erkennens sind berührt, es verklingt in der Transscendenz der Gottesidee, oder es erlischt in der unfassbaren Vorstellung eines atomistischen Chaos. Damit sind die Schranken bezeichnet, aber innerhalb derselben lassen sich Wissendes und Gewusstes, Kraft und Erscheinung, Begriff und Urtheil durch alle möglichen Abstände und Anziehungen hindurchführen. Der Einheitstrieb verleugnet sich nirgends, auch nicht wenn wir Vernunft und Natur einander gegenüberstellen; die Welt umfasst beide und sie ist selber ein Ineinander des Vernünftigen und Natürlichen, folglich muss auch die Wissenschaft oder Weltweisheit sich in doppelter Richtung als physisches und als ethisches Wissen gestalten,

welche beide dann wieder eine theils empirische, theils speculative Behandlung in sich zulassen werden.

Von der philosophischen Ethik als dem dritten Stück dieser Grundlegung ist mit Recht geurtheilt worden, dass sie ein viel weiteres Feld einnehme, als dieser Wissenschaft gewöhnlich eingeräumt wird. Das ist allerdings richtig und hängt zusammen mit der Aufrechterhaltung der allgemeinen Anlage, wie wir sie kennen. Der Philosoph schreitet so zu sagen ohne Umstände aus dem intellectuellen Gebiet in das ethische, der einzige Unterschied besteht darin, dass die schon eingeleitete denkende Beziehung der Vernunft auf die Natur sich in eine praktische verwandelt. Alles Handeln ist seinem Wesen nach zweckvoll und wird eben dadurch ein sittliches, und ausserhalb der natürlichen Stoffe kann es sich nicht realisiren, also müssen diese den Zwecken entweder als Werkzeuge oder als Darstellungsmittel dienen. Im Verlauf kommen genauere Bestimmungen in Anwendung. Die Vernunft besitzt eine nothwendige „Ueberlegenheit", auch empfängt sie aus der Thatsache des Gewissens, welche selbst wieder aus dem Postulat der Gottheit stammt, eine übernatürliche Stellung; um so mehr ist sie berechtigt und verpflichtet, höchste Zweckbegriffe auf den Naturstoff zu übertragen, sei es nun, dass sie aus diesem das Organ oder nur das Symbol, d. h. das Medium und die Ausdrucksweise ihrer Intentionen entnimmt. Nunmehr scheint das allgemeine Bild des individuellen und gemeinschaftlichen Vernunfthandelns erst eine specifisch ethische Färbung anzunehmen; die überlegene Vernunft bringt sich selber innerhalb der Natur zur Herrschaft und setzt damit das Gute; misslingt es ihr aber, entzieht sich der träge Stoff ihrer Einwirkung und will das Natürliche in seinem Fürsichsein beharren, oder lehnt sich das Besondere gegen das Allgemeine auf: dann entsteht das Böse. Die Gegensätze offenbaren sich selbst, ohne durch ein gebieterisches Sollen hervorgerufen zu sein; in veränderter Form wiederholt sich der Hergang, dass eine vorhandene Duplicität sich bis zur Entzweiung steigert, ohne dass das Recht der letzten Einigung verloren geht. Die Pforten öffnen sich also, wir treten in den engeren Bereich der sittlichen Aufgabe, die sich in drei

Abtheilungen darstellt. Das höchste Gut als Abbild des absoluten Seins ist freilich unerreichbar, aber als letztes Ziel steht es dennoch der Menschheit vor Augen und dann gleicht es einem Zustande vollendeter Beherrschung des Naturlebens, friedfertiger Gemeinschaft, vollständig entwickelter Wissenschaft und reiner persönlicher Selbstdarstellung im sittlichen und seligen Wandel. In erhabener Verklärung schweben diese Bilder über dem Irdischen, aber ihre Idealität enthält zugleich die Aufforderung, sie in's Unendliche zu verwirklichen. Alles ist der Vernunft, der sittlich potenzirten, in die Hand gegeben, sie bleibt in stetigem Verkehr mit dem Materiellen; da aber dieses eine doppelte Stellung zum sittlichen Handeln einnehmen kann, indem es demselben entweder Organe oder Symbole, d. h. Einkleidungen darbietet: so muss am Ende die ganze Natur in den Dienst der Vernunft gelangen. Sie wird dadurch nach der einen Richtung ganz fügsam, anwendbar und den sittlichen Zwecken unterthan, nach der andern durchsichtig und geistig bedeutungsvoll; Beides aber geschieht durch individuelle wie durch gemeinsame Thätigkeit. Nach allen Seiten ergeben sich daraus bildende und gestaltende, bezeichnende, erkenntnissmässige und praktische Wirkungen, überall Fortschritte der Harmonie und Ebenmässigkeit, überall wird ein Schädliches ausgestossen, ein Widerstrebendes niedergehalten. Bei der Uebertragung dieser Wirksamkeiten auf das sociale Leben stellen sich zunächst einige allgemeine und unentbehrliche ethische Formen zu Gebote, nämlich Familie und Staat, Wissenschaft, Kirche und freie Geselligkeit, es sind die nothwendigen Arbeitsfelder der sittlichen Vernunftbethätigung. Den weiteren Ausbau übernehmen die Tugend und die Pflicht. Indem die Fülle der Persönlichkeiten sich mit ihren Bestrebungen jenen Gebieten einordnet und an dem Gedeihen des Ganzen Theil nimmt, soll durch sie die Annäherung des höchsten Guts gefördert werden. Die Tugendbildung geht voran, und ihr liegt es ob, das Kapital der sittlichen Kräfte zu bereichern, welche durch Aufnehmen und Wiedergeben, durch Beleben und Bekämpfen, Vorstellen und Darstellen entweder mehr eine Gesinnung oder eine zeitlich verlaufende Fertigkeit zu entwickeln haben. Dann erst folgt

die Ausübung der Pflichten, und sie hat darin ihr Eigenthümliches, dass sich mit ihr jederzeit Bewegungen und bestimmte auf einzelne Zwecke hingerichtete Verfahrungsweisen verbinden. Tugend und Pflicht gliedern sich in sich selbst, jede unterliegt einem doppelten Theilungsgrunde, und durch Kreuzung derselben entsteht eine vierfache Gestaltung und Gruppe.

Es scheint angemessen, an dieser Stelle zu verweilen. Blicken wir zurück, so nimmt die Psychologie ihren Weg von Unten herauf; das Bewusstsein wird durch Analyse seiner Functionen entfaltet, es wird aber auch in das Universum eingeführt, um sich zu gewöhnen und heimisch zu werden in den Räumen, die es zu durchmessen hat; in dem höchsten und letzten Weltgrunde findet es auch sich selbst begründet. Die Dialektik geht in die Breite, ein weiter Schauplatz der Erfahrung thut sich auf, die Dinge werden erkennbar, denn die Mittel des Denkens und Wissens müssen, — dafür bürgt schon die Gottesidee, — dem Gegenständlichen dergestalt entsprechen, dass jenes von diesem immer auf's Neue herangezogen wird; bis in's Unendliche schiebt sich die Schranke der Erkenntniss zurück, überschritten wird sie nicht. In der Ethik endlich wird Alles lebendig, auf dem Boden des Seienden erhebt sich ein neues Werden. Das sittliche Ideal der Vollkommenheit schwebt über Allem, aber es nähert sich leise auf dem Wege einer gestaltenden und immer tiefer in den Weltstoff eindringenden Kraft der Harmonie und der Vereinbarung. Die genannten Fächer sind jedoch von Schleiermacher grossentheils nur in Umrissen ausgearbeitet worden, der Schriftsteller tritt uns noch in blassen Zügen vor Augen, erst in der philosophischen Religionslehre vergegenwärtigt er sich ganz; die bisher oft kurze Sprache verwandelt sich in einen vollen Strom der Beredtsamkeit, wir vernehmen einen Verkündiger der Religion, der sich und sein Innerstes zuversichtlich aufschliesst und der Alles auf einen Wurf setzt, um das halbverloschene Feuer des religiösen Gefühls in den Gemüthern der Mitwelt neu zu entzünden. Man muss sich daran erinnern, dass der Denker seinen philosophischen Horizont zwar sehr weit abgesteckt hat, dass er aber

von einer einzigen liebevoll von ihm gepflegten Stelle aus in denselben eingetreten ist. Bei der summarischen Zusammenstellung dieser Grundzüge muss daher, da sie mit ungleicher Stärke vorgetragen werden, auch etwas Ungleichmässiges zurückbleiben; auch dem Kritiker liegt es nahe, bei der Religionslehre, welche ein volleres Schöpfen und genaueres Prüfen gestattet, auch am Liebsten zu verweilen.

Im Ganzen lässt sich jedoch nicht leugnen, dass Schleiermacher mit den wenigen philosophischen Mitteln, die er in Bewegung setzt, ausserordentlich viel geleistet hat. Die Psychologie beginnt mit einfachen Unterscheidungen, bald aber gesellen sich andere und verwandte hinzu. Spontanes und Receptives, Sichhingeben und Aussichherausstellen, Individuum und Gattung, Leib und Seele, Intellect und Organisation, Ideales und Reales, Objectives und Subjectives, Vernunft und Natur, — diese Kategorien treten paarweise und wie Syzygien nach einander in Kraft, und unter die Rubriken, welche sie darbieten, vertheilt sich der ganze Reichthum des sichtbaren wie des unsichtbaren Lebens. Jeder Schritt stellt etwas Gegensätzliches an's Licht, aber stets ist es mit derselben Relativität behaftet; daher kann keine Stockung eintreten, und was der Mensch aus sich selber hinzubringt, ist das Recht die Einheit zu setzen und zu fordern. Mit jedem Wechelverhältniss erweitert sich der Gesichtskreis, der Gegensatz selber schafft Leben und Wahrheit, denn er unterhält zugleich den Einheitstrieb. Zuweilen begegnen sich zwei antithetische Paare, dann kreuzen sich die Eintheilungen und es entstehen vier Fächer, in denen sich ebenso viele Arten der Thätigkeit ansiedeln. Dagegen fehlt der Dreischlag der Hegel'schen Dialektik durchaus. Ehe noch der Leser über die Religion unterrichtet ist, befindet er sich doch innerhalb der Psychologie schon unter dem Einfluss der Gottesidee, und ehe ihm gesagt worden, worin eigentlich das Sittliche bestehe, soll er aus der Ueberlegenheit gewisser allgemeiner Zwecke dessen Nähe ahnen lernen; auch stellt sich wie ungerufen das Gewissen ein, um völlig offenbar zu machen, dass es nur das Gute selber sein kann, welchem die endliche Herrschaft über jeden Widerstand anvertraut ist. So leicht knüpft sich eine

Folgerung an die andere, um das Gefüge des Universums und dessen Bestimmung aufzuklären. Der allgemeine Eindruck dieser Wissenschaft ist der eines lebendigen Ganzen, in welchem die Welt sich abspiegelt, das nie in sich selbst zerfallen kann und durch eine innere Unendlichkeit über die unverrückbaren Schranken erhoben wird. Dazu kommt der hohe Werth einiger Ideen, an denen wir Schleiermacher bei jeder Gelegenheit wieder erkennen. Dass der Einzelne erst im Ganzen sich entfaltet, das Ganze aber nur im Einzelnen lebendig wird, dass das Selbstbewusstsein sich im Gange der Cultur mit innerer Nothwendigkeit zum Gattungs- und Weltbewusstsein erweitert, dass das Verhältniss des Ich zum Nichtich und zur Aussenwelt durch die beiden Functionen und Wissens und des Wollens vermittelt wird, während das Selbstbewusstsein unter diesem Wechsel gleichmässig fortdauert, dass alles Stoffliche und Natürliche ein leerer Ballast bleibt, bis sich ein Vernünftiges oder Sittliches in ihm regt oder durch dasselbe manifestirt, — dies und einiges Andere sind Gesichtspunkte von grosser Tragweite, und keine Philosophie wird sie unverwerthet lassen. Nicht minder interessant, wenn auch nicht ganz stichhaltig, ist der Nachweis, dass schon aus den massgebenden Formen der Inhalt erkannt werden kann, aber es müssen weitgefasste Formen sein, welche noch gestaltende und abstufende Unterschiede in sich offen lassen. Ueberhaupt ist es ja gerade das Abbilden, das Umschreiben und Fortleiten der Fäden, was dieser Denkmethode einen eigenthümlichen Kunstcharakter verleiht.

Allein mitten in dieser gerechten Anerkennung drängt sich doch zugleich das ernste Bedenken auf, ob die Denkbestimmungen, deren sich der Philosoph bedient, auch ausreichen, um sei es das Problem des Selbstbewusstseins oder der Welt- und Gottesidee zu erschöpfen; und das ist von unserem Verfasser in wichtigen Beziehungen mit Entschiedenheit verneint worden. Bender will nicht allein reproduciren und zum Verständniss anleiten, er will auch beurtheilen und leiht seiner Kritik freimüthige, zuweilen sogar herzhafte Worte. Es ist nöthig, einige seiner Entgegnungen in der Kürze kennen zu lernen.

Das ganze System wird, wie gezeigt worden, von dem Princip einer aus der Differenz entspringenden und in ihr dargestellten Einheit beherrscht, dieser Gedanke reicht von Anfang bis zu Ende. Ein Dualismus folgt dem andern, alle Gegensätze erzeugen vermöge ihrer Relativität auch Wechselwirkung und Leben, alle sollen den Einheitstrieb aufhalten, um ihn desto tiefer und vollständiger in Vollzug zu setzen. Dieser Process wird vom Standpunkt des Selbstbewusstseins und seiner Entwicklung überschaut. Das Ich muss in die Weite, — und dies ist der leuchtende Punkt in der Psychologie Schleiermachers, — in dem Bewusstsein der Gattung und des Ganzen findet es eine grosse Heimath, und ohne sich selbst zu verlieren, denn es hat die Macht der Einheitsbestimmung. Aber weiter wird dem Ich auch nichts zuerkannt, als dass es die von Aussen andringende Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Materie zu ordnen, sich selbst aber durch Einheitsetzen unter allen Theilungen zu bethätigen hat. Es gehört damit dem Universum, aber noch nicht sich selbst durch Erzeugung eigener Zwecke an; und wenn es dann dennoch zu einem Zweckdenken fortschreitet: so vernehmen wir auch dafür keinen Erklärungsgrund als den aus der einheitsetzenden Thätigkeit. Damit wird aber der nothwendige Gehalt des Bewusstseins nicht vollständig ausgesprochen, denn ihm fehlt die Rückbeziehung auf das eigene Selbst und die Berechtigung, aus ihm zu schöpfen, oder wie Bender S. 45 mit Recht sagt, aus der wiederkehrenden Ausdehnung und Einheitsetzung gehen noch keine Handlungen hervor, deren Herr das Ich wäre, folglich wird unter diesen Formen der Werth des Menschenlebens „noch nicht über allen Zweifel erhoben." Weiterhin auf dem ontologischen Schauplatz nimmt das Ideale eine ähnliche Stellung ein wie zuvor das Ich, mit einigender Kraft soll es auf das Reale eindringen, um sich als primäres Princip für die Gestaltung der Dinge zu behaupten. Damit ist allerdings auch eine Oberhoheit des Idealen gewahrt, aber doch nur dem Grade, nicht der Art nach, und auf welche Weise der Mensch mit seiner Selbstbestimmung sich in den Verlauf dieser Wirksamkeit aufgenommen finden soll, bleibt dahin gestellt (S. 61).

In der Ethik muss natürlich die Selbständigkeit des menschlichen Lebens, welches die Welt zu seinem Schauplatz macht, stärker in den Vordergrund treten; aber auch hier macht Bender darauf aufmerksam, dass es durch die Beschaffenheit der Gegensätze, die einander das Gleichgewicht halten und nur die Einheit über sich haben, sehr erschwert wird, die Stelle zu finden, wo das Sittliche und mit ihm das Freie in deren Mitte eingeführt werden kann (S. 110).

Dabei bleibt eine Dunkelheit zurück, das Gute stammt aus der idealen Region, ohne als solches schon mit dieser Herkunft ausgesprochen zu sein. Das Handeln der Vernunft empfängt seinen sittlichen Charakter schon aus der „Ueberlegenheit" des idealen Princips, und dieser wird dann weiter durch den Zutritt des Gewissens, welches selber aus der Beziehung zu Gott erwächst, befestigt; aber wie weich sind diese Uebergänge im Vergleich zu Kantischen Moralsätzen, zu weich sogar, um das Specifische, worauf die Natur des Sittlichen Anspruch macht, ganz zu offenbaren! Im Anschluss hieran möchte ich noch meinerseits auf die angenommene Stellung der Vernunft zur Natur hinweisen. Das Symbolisiren und Organisiren, worin das Natürliche dem Sittlichen dienstbar werden und wozu es sich von Seiten des Vernunfthandelns gleichsam anstellen lassen soll, ist gewiss eine der interessantesten Bezeichnungen; auch wird Jeder einräumen, dass das Ziel der Vernunftherrschaft als einer sittlichen Aufgabe von der Bewältigung des Natürlichen begleitet sein und in ihr seinen harmonischen Ausdruck haben wird. In diesem Vertrauen auf den endlichen Sieg über den Widerstand des Stoffes muss die ästhetische Betrachtung mit der ethischen zusammentreffen. Aber einzeln genommen wird nicht alles Sittliche daran erkannt, dass es der Natur Werkzeuge und Einkleidungen abgewinnt, als Motiv und Entschliessung befindet es sich noch ausserhalb dieses Materials: auch das Unsittliche kann nicht anders, als sich jener Mittel bedienen, soweit ist es das Vernünftige und betheiligt sich an der Unterwerfung des Naturstoffs. Und schwerlich würde sich Schleiermacher mit solcher Bestimmung begnügt haben, wenn nicht die Bewegung innerhalb der Relativitäten und

somit auch die beschreibende Methode auch in der Ethik einen allzu grossen Reiz für ihn gehabt hätte. Bender erkennt den Werth der descriptiven Form an, wenn er S. 115 bemerkt, dass dieselbe keineswegs der anderen imperativen einfach zu weichen habe, sondern wohl berechtigt sei, sich ergänzend neben sie zu stellen. In dem vorliegenden Falle aber hat sie allein die Oberhand, und es gleicht einer Abschwächung, wenn das Gebietende an keiner Stelle mit voller Schärfe auftritt, wenn also selbst der Pflichtbegriff nicht mehr aus einem Sollen, sondern nur aus der Verfahrungsweise des Handelns hergeleitet wird (S. 152). Auch kann es selbst bei höchst originellen und geistreichen Beschreibungen leicht begegnen, dass sie dennoch zu dem bestimmten Namen, den sie in sich aufnehmen sollen, nur ungefähr passen, wie dies bei der Tugend- und Pflicht-Tafel mehrmals der Fall ist. Auch die Vorlesungen über die christliche Sitte sind in descriptiver Weise ausgearbeitet, sie bringen die Arten des christlichen Handelns zur Anschauung und leisten in dieser Richtung Ausgezeichnetes, aber eine grundlegende Entwicklung enthalten sie nicht, und man muss diese Substructionen selbst voranstellen.

Was diese Ethik auszeichnet, ist die Weite des Rahmens, welcher Alles in sich aufnehmen soll, was nur irgend durch vernünftige Thätigkeit innerhalb des Natürlichen belebt und verklärt werden kann, und die reinliche Abtheilung der Felder; was ihr fehlt, ist dass der specifische Charakter der im engeren Sinne sittlichen Angelegenheiten zu wenig herausgehoben wird. Das Lebensbild entwickelt sich gleichsam im Namen des Universums und seiner idealen Potenzen, welche dafür zu sorgen haben, dass nichts Unharmonisches und Ungeebnetes in ihrer Nähe zurückbleibt, aber nicht genug im Interesse des Menschen, der sich doch als den rechten Träger dieser höchsten Zwecke und Motive anzusehen verpflichtet ist. Man ist genöthigt, diesen Umrissen noch Lichter und Schatten einzufügen.

Von dem Gottesbewusstsein ist oben bemerkt worden, dass es sich in allen drei Disciplinen sehr frühzeitig mit leisen Regungen des Selbstgefühls, des Denkens und Gewissens einstellen muss. Und wenn irgendwo Schleiermacher einem

inneren Drange folgt, so geschieht es, indem er ein „einwohnendes Sein Gottes" als Princip alles Wissens hinstellt und eine religiöse Ueberzeugung von der Einheit der intellectuellen und physischen Welt in Gott schon im Verlaufe des Denkprocesses gegeben findet (S. 74, 75). Indem Bender diesen bedeutsamen Gedanken gebührend auszeichnet, rügt er es zugleich, dass die Gottesidee über die Idee einer absoluten Einheit des Seins, in welcher der Gegensatz des Idealen und Realen aufgehoben sein soll, nicht weiter emporgerückt wird. Auch wir sind der Meinung, dass es bei dieser Bestimmung nicht bewenden kann, sie ist zu abstract, oder wie sich unser Verfasser nicht ohne Grund ausdrückt, zu „areopagitisch". Wer sollte nicht mit Schleiermacher überzeugt sein, dass die Weltanschauung, zumal eine so geistvolle wie er sie entwirft, die unentbehrliche Staffel der Gotteserkenntniss sei; nur muss sie in anderer Weise ausgebeutet werden. Wie wir gesehen haben, folgt der Philosoph dem Kanon der Einheitssetzung; indem er nun mit den beiden allgemeinsten Weltmächten des Intellectuellen und Physischen, des Idealen und Realen in der Hand am Rande des endlichen Daseins anlangt, muss er auch diese auf denselben Grund zurückführen; daraus entsteht die Forderung der Gottheit. Soll nun aber Gott nur als absolute Einheit jener Factoren gedacht werden: so ensteht die ganz unbefriedigende Folgerung, dass diese einander gleichgestellt werden und gleiches Anrecht haben an dem absoluten Charakter der Einheit. Zwar die vorangegangene Weltlehre scheint damit nicht zu stimmen, denn vorher war ja dem Idealen, weil es sich zur Natur handelnd verhält, auch ein Vorrang beigelegt worden, daraus entstand also auch eine Berechtigung, dieselbe Prärogative des idealen Factors in das Absolute einzuführen. Und auf diese Weise würde es möglich gewesen sein, den Mangel zu decken und die Gottesidee im Verhältniss zur Welt zu verselbständigen. Aber diese Hülfe wird nicht geleistet, es bleibt bei dem Satz von der Einheit, und diese Monas ruht auf der Gleichstellung beider Richtungen, nicht auf dem überlegenen Werth der einen. Nur die einfache Causalität, nicht die Eminenz des idealen Princips wird bei der Herstellung des

Gottesbegriffs zu Rathe gezogen. Mit Beziehung hierauf sagt Bender S. 112: „Dass die durch den sittlichen Process geforderte absolute und unumgängliche Superiorität des Idealen zur richtig verstandenen theistischen Weltansicht führen muss, hat sich Schleiermacher nie klar gemacht.“ Schon früher aber wird S. 70, 71 ausgesprochen, „dass diese Welt- und Gottesanschauung in allen ihren Zügen den Charakter des Pantheismus an sich trägt.“ Der Verfasser wiederholt damit nur, was die meisten neueren Kritiker eingeräumt haben. Auch ich kann mich dieser Consequenz nicht entziehen, Eins aber muss ich gleichwohl entgegenhalten, dass dennoch die theoretische Ausdrücklichkeit fehlt, weil die Gottesidee als transscendent und unerreichbar über den beiden Arten der Definition schweben bleibt. Bender selbst muss zugeben, dass Schleiermacher im dogmatischen Sinne nicht Pantheist gewesen, so wie er ja auch in seiner Glaubenslehre unter dem Einfluss der theistischen Ansicht gearbeitet hat. Der zweite Band wird Gelegenheit geben, nochmals auf diesen Gegenstand zurückzukommen.

Hiermit ist zugleich der Faden angeknüpft, welcher zu der „philosophischen Religionslehre“ als dem zweiten Theil des Buchs hinüberleitet. Der Reiz der Quelle übt nach wie vor seine Anziehungskraft auf Leser und Darsteller, und Bender widmet der Hauptschrift lebhafte Aeusserungen der Bewunderung. Der Gang der „Reden über die Religion“ wird genau verfolgt und im Anschluss an die von Lipsius in Bezug auf die Differenz der Ausgaben angestellten Beobachtungen; zur Ergänzung müssen dann auch die entsprechenden Abschnitte der Glaubenslehre herbeigezogen werden. Rückblicke in die Psychologie und Dialektik ergeben sich von selbst. Zuerst also von den ursprünglichen Conceptionen über den religiösen Lebensprocess, das Wesen der Religion und dessen psychologische Erklärung, hierauf von dem wissenschaftlichen Religionsbegriff, wie er in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zum Abschluss kommt, endlich von dem Verhältniss der Religion zum Dogma, zur Kirche und zur Mehrheit der Religionen. Redner und Darsteller gehen eine Weile Hand in Hand, um den geheimen Eingang zu finden in die Urstätte des Religionsgefühls, wo

es sich noch zum Wissen und zum Handeln unabhängig verhält. Der Sinn und Trieb für das Ganze, d. h. der religiöse Sinn, ist ein Ursprüngliches, eine Grundkraft der Seele, und nur im unmittelbaren Bewusstsein wird die Einheit des Universums erlebt. Mit der Entwickelung der Weltidee regt und entfaltet sich gesetzmässig auch das Gottesbewusstsein, eins ist die Bedingung, aber auch die höchste Blüthe und der wichtigste Ertrag des anderen. Durch die Erregungen des Universums tritt die absolute Einheit in unser Gefühl; demgemäss ist die Religion selber das unmittelbare Sein Gottes durch unser Gefühl, welcher Satz dann durch dialektische und metaphysische Hülfsmittel weiter erläutert wird, während das Hauptgewicht auf dem psychologischen Nachweis ruht. Mit dieser genialen Conception ist zur Entdeckung des Ursprungs der Religion ein Pfad eingeschlagen, der niemals wieder verlassen werden wird, sowie auch die Unterscheidung des religiösen von dem moralischen und wissenschaftlichen Vorgang ihr Recht behauptet. Schon in der Fragestellung selber lag ein epochemachendes Verdienst. Dagegen aber, fährt Bender fort, dass hiermit das „Gesetz" der Religion vollständig dargethan sei, erheben sich zwei durchgreifende Bedenken. Erstens ist das Gefühl, dieser niemals fehlende Begleiter des religiösen Lebens, doch nicht die einzige Form der Religion, auch darf diese letztere sich zwar dem Wissen und Thun gegenüber verhältnissmässig unabhängig und sogar überlegen darstellen, woraus aber nicht folgt, dass sie sich ihrem Wesen nach zu der Begriffsbildung und dem Erkennen überhaupt gleichgültig verhalte. Zweitens wird es allerdings dabei bleiben müssen, dass mit der Religion auch ein Charakter schlechthiniger Abhängigkeit, der die Stimmungen der Lust und Unlust in sich zulässt, in das Bewusstsein eintrete. Allein diese Abhängigkeit gilt nur so lange, als der religiöse Mensch sich dem anderen kreatürlichen Dasein gleichstellt, sich also mit allem Uebrigen dem Gesetz eines absolut bestimmenden göttlichen Handelns unterworfen sieht; indem aber Unterschiede der Dignität anerkannt werden, wird er nicht umhin können, die Regung der Selbständigkeit in die religiöse Funktion aufzunehmen.

In der That sind dies die durchgreifendsten Entgegnungen der neueren Theologie, und Diejenigen werden ihnen zustimmen, welche wie ich von dem allzu eng und allzu früh abschliessenden Begriff des Religionswesens aus, wie ihn Schleiermacher darbietet, einem umfassenderen sich zugewendet haben. Der Verfasser geht nun noch einen Schritt weiter, er reflectirt noch einmal auf die Idee Gottes als der absoluten Einheit des Seins, um durch Prüfung der metaphysischen Grundbestimmung auf andere Folgesätze geführt zu werden.

Uebrigens hat Bender bei Beurtheilung der „Reden" Einiges auf Rechnung der rhetorischen Form so wie des „puristischen Eifers" und der natürlichen Einseitigkeit, wie sie aus der Absicht des Schriftstellers hervorgingen, bringen wollen, und wir können ihm darin nur Recht geben. Als eigentliche Lehrschrift sind sie nicht gemeint gewesen, dürfen also auch nicht mit der ganzen Verantwortlichkeit einer solchen belastet werden. Und was das letzte Menschenalter betrifft: so hat, soweit meine Kenntniss reicht, dieses unvergessliche Manifest vorwiegend als religions-philosophisches Andachtsbuch gewirkt.

Möge aus diesen Andeutungen der Standpunkt und das Verfahren des Verfassers ersehen werden, sie betreffen Punkte, in denen ich mich der Hauptsache nach mit ihm einverstanden weiss. Andere hinzuzufügen und namentlich die Schlusskapitel noch in Betracht zu ziehen, muss ich mir aus Zeitmangel versagen. Dagegen will ich schliesslich nicht unausgesprochen lassen, was meines Erachtens an Benders Leistung ausgestellt werden muss. Ich meine damit nicht Fehler, aber Mängel.

Vorerst noch eine anderweitige Bemerkung. In der Besprechung der Dialektik führt § 12 S. 88 den Titel: „Unmöglichkeit aller Theologie." Aus dem Folgenden erhellt sogleich, wie dies gemeint sei, dass nämlich und warum Schleiermacher auf jede adäquate und rein objective Gotteserkenntniss verzichtet habe. Dieser Modification hätte wohl also auch die Ueberschrift entsprechen müssen; denn sonst klingt es doch gar zu grell, wenn einem Theologen, der als solcher die beiden ihm zu widmenden Bände reich-

lich verdient, ein Kapitel von der Unmöglichkeit dessen, wofür er gelebt hat, gleichsam in den Mund gelegt wird.

Von anderer Seite ist die Unterlassung aller biographischen Notizen gerügt worden; aus dieser möchte ich Bender keinen Vorwurf machen. Ein Lebensabriss Schleiermachers war für diesen Zweck nicht erforderlich, desto wünschenswerther etwas Anderes. Wie sich Schleiermacher zu Kant, Fichte, Spinoza, Schelling verhält, wird bei Gelegenheit kurz und richtig angegeben, allein das genügte nicht, am Wenigsten für die minder Eingeweihten und für die „academische Jugend", an welche die Vorrede doch ausdrücklich denkt. Es war nöthig, die Situation der philosophischen Wissenschaft, innerhalb welcher Schleiermacher als Theilnehmer an diesem Studium seine Stellung gesucht und gefunden hat, in kurzer Uebersicht zu vergegenwärtigen. Daraus würde eine schöne Einleitung geworden sein, hülfreich für das Verständniss des Folgenden, nicht gleichgültig für die Beurtheilung, ohnehin durch Dilthey und Zeller sehr erleichtert; der etwas abrupte Anfang des Buchs wäre vermieden worden. Auch den zweiten Band muss ich rathen, nicht anders als mit einer ähnlichen Orientirung über die Lage der Theologie zu eröffnen. Ferner aber ist der Verfasser an einigen Schriften Schleiermachers zu rasch vorbeigegangen. Die selten gelesene „Kritik aller Sittenlehre" ist in doppelter Hinsicht merkwürdig; sie bezeichnet höchst charakteristisch die kritische Methode des Schriftstellers, die wir freilich bei allem Scharfsinn nicht mehr als genügend erachten können, sie lässt aber auch ein tiefes Interesse an der Ethik und einige Grundgedanken, an denen er stets festgehalten hat, erkennen; Bender berührt sie einigemal, aber zu kurz (S. 103 ff.). Auch die bekannten Abhandlungen über die ethischen Begriffe werden nur kürzlich erwähnt, aber als scharfe, durchsichtige und scharf gezeichnete Gedankenentwickelungen gehören sie doch zu den besten kleineren Erzeugnissen ihres Urhebers und werden durch die gleichartigen Abschnitte der philosophischen Ethik nicht ersetzt. Namentlich die Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes verdiente um ihres Erfolges willen nachdrücklicher anerkannt zu werden; werthvoll ist auch jene

ndere über den Begriff des Erlaubten, mag man auch starken rund haben, sie zu beanstanden. Vielleicht findet der Verasser noch Gelegenheit, Einiges was wir hier vermisst, im weiten Bande einzuschalten.

Mit Einem Wort, ein paar Druckbogen mehr und unter ie richtigen Stellen vertheilt, würden diesem Buche wohl beommen sein, und Bender hätte darum noch nicht zu fürchten ehabt, das ihm übrigens gebührende Lob einer gedrungenen nd alle unnöthigen Abschweifungen vermeidenden Zusammenassung zu verscherzen. Aber auch wie die Schrift vorliegt, st sie eine sehr verdienstliche Arbeit, anregend und lehrreich auch ür Solche, die sich viel mit Schleiermacher beschäftigt haben, nerkennenswerth auch durch den Freimuth, mit welchem ler Gegensatz dargelegt wird, in welchem der Verfasser sich u der Metaphysik dieses Denkers befindet. Daher wünschen vir ihm auch zur Fortsetzung seines Werkes Alles, was einem egabten und strebsamen Jünger der Wissenschaft gewünscht verden muss, — Kraft, Segen und Erfolg.

Wigand und der Darwinismus.

Von **Dr. L. Weis.**

Dr. A. Wigand, Professor der Botanik an der Universität Marburg: Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage. 3 Bände 8. (Braunschweig bei Fr. Vieweg & Sohn.) I. Bd. 1874. (XVIII u. 462 S.) I. Bd. 1876. (XVI u. 516 S.) III. Bd. (X u. 322 S.)

Mit dem III. Band ist Wigand's bedeutendes Werk über den Darwinismus abgeschlossen, in welchem so von allen Seiten die Summe des wissenschaftlichen Werthes jener Hypothese gezogen wird, dass ein weiterer Versuch dieser Art nur Wiederholung bringen kann. Diese Vollständigkeit muss es entschuldigen, wenn in dieser philosophischen Zeitschrift auf ein Werk hingewiesen wird, das sich mit einer Frage beschäftigt, von der Viele sagen, sie sei eine rein naturwissenschaftliche; aber diese Hinweisung wird sogar Pflicht,

da neuerdings gerade die Eiferer für den Darwinismus den speculativen oder philosophischen Charakter dieser Lehre behaupten, und um so freudiger genügen wir solcher Pflicht, als Wigand in seiner Kritik dieser darwinistischen Philosophie die trefflichsten Gesichtspunkte einer wahren Methode der Naturwissenschaft aufstellt.

„Die Grundvoraussetzung der ganzen Selectionstheorie ist der genealogische Zusammenhang aller Formen des organischen Reiches in einer oder wenigen Reihen. Vermittelst dieser Continuität sollen sich die verschiedenen Beziehungen der Aehnlichkeit und Verschiedenheit allmählich verwirklichen, in der Weise, dass alle Uebereinstimmungen auf gemeinsamer Abstammung vermöge des Vererbungsgesetzes (Gleiches bringt Gleiches hervor) beruhen, während die Verschiedenheit durch Variation und natürliche Zuchtwahl Schritt vor Schritt aufgetreten sei (II. 26)."

Der erste Band enthält nun die „specielle oder naturhistorische Kritik" dieser Voraussetzung des Darwinismus. Wigand bespricht den Artbegriff, die Variabilität, die Vererbung, den Kampf ums Dasein, die systematischen Charactere in diesem Kampfe, die geschlechtliche Zuchtwahl oder die Schönheit u. s. w. Er prüft die Consequenzen der Selectionstheorie in ihrem Verhältniss zur Wirklichkeit, in Betreff des natürlichen Systems, der Geschichte des organischen Reiches u. s. w. Alle diese Untersuchungen geschehen auf dem Boden und an der Hand der Induction, und sie zeigen, dass der Selectionstheorie jede inductive Handhabe fehlt, dass die Ursachen, welche die Darwinisten als Art fixirend und als Art variirend aufstellen, nicht allein willkürlich und subjectiv erfunden, sondern auch einander widersprechende Ursachen sind. Der Philosoph muss den inductiven Erörterungen Wigand's gegenüber schweigen; um so mehr freut es uns aber, in den Schriften der Gegner Wigand's seine Behauptungen bestätigt zu finden. Eine sachliche Widerlegung wurde ihm wenigstens nirgends zu Theil, und die subjectiven Einwände, die man erhob, sind sogar ein Zeichen, dass man der Macht seiner Inductionen sich beugend zu Einschränkungen der Selectionslehre sich veranlasst sieht.

Wigand behauptet z. B. nur ein spielartliches Variationsvermögen der Art: wie ein Pendel nur innerhalb seines Schwingungsbogens hin und hergehe, nicht aber darüber hinausgehe, so habe auch das Variationsvermögen der Art eine gewisse Schranke, die nicht zu überschreiten sei. In seiner Schrift „Contra Wigand" vertheidigt Jäger die unbeschränkte Variation, setzt aber, und dies nennen wir einen Rückzug aus der Selectionslehre, hinzu (S. 65): „Es gibt ohne Zweifel unveränderbare Arten im Sinne der Constanzianer; aber ebenso unzweifelhaft gibt es Arten, welche einer Abänderung mehr oder weniger zugänglich sind." Es gibt also constante und es gibt variable Arten? Aber liegt es nicht im Princip der Selectionslehre, dass Alles variabel ist, da nur so die genealogische Verwandtschaft der Organismen Bestand haben kann? Hier ist es, wo der Philosoph das Recht hat, den Empiriker zu fragen: Wie kommt dieser Dualismus constanter und variabler Arten in eine Lehre, die sich brüstet, eine monistische Welterklärung ermöglicht zu haben?

Der zweite Theil von Wigand's Schrift, als die „allgemeine oder methodologische" Kritik des Darwinismus, untersucht nun den philosophischen Werth dieser Lehre. Wigand spricht zuerst von der Lehre Darwin's als wissenschaftlicher Hypothese und als Philosophem; und gleich durch diese ersten Capitel gewinnt seine Schrift umfassende Bedeutung für die Philosophie, denn durch den Nachweis, dass Induction und Speculation sich einander ergänzen müssen, wird sie zum Führer in der Naturphilosophie und begründet sie die Methode der Naturwissenschaft. Trefflich ist das über die Verification einer Hypothese Gesagte; die dabei angeführten Beispiele der Gravitationstheorie, der geologischen und kosmogonischen Hypothese, der Undulationstheorie u. s. w. lassen um so entschiedener den Unwerth der Methode erkennen, durch welche die Darwinisten ihre Hypothese beweisen wollen.

Wigand spricht weiter von der Möglichkeit des theoretischen Naturerkennens, vom letzten Grund und dem Schöpfungsbegriffe, von der Schöpfung und dem Causalbegriff, vom

Darwinismus und dem Causalprincip. Denn da der Darwinismus die ganze Erscheinungswelt als die nothwendige Entwickelung aus vorhandenen Ursachen ansieht, so untersucht Wigand, ob der Darwinismus das Causalprincip wirklich festhalte; er prüft, ob der Schöpfungsbegriff wirklich dem Causalprincip widerspreche. Da zeigt sich denn, dass weder der Darwinismus das Causalprincip consequent festhält, noch auch, dass das Causalprincip dem Schöpfungsbegriff widerspricht. Und so, indem Wigand überall die Widersprüche und die unbegründeten Behauptungen im Darwinismus nachweist, hat er es leicht, im letzten Capitel, „der Darwinismus und die Logik," das Unlogische desselben zu zeigen. Ein Anhang bringt dann noch Anmerkungen und Excursionen theilweise recht einschneidender Art.

Es ist eine reiche Gedankenwelt in diesem zweiten Band enthalten, und auch da, wo man dem Verfasser vielleicht nicht zustimmen kann, da erwecken die Gesichtspunkte, die er aufstellt, unsere Lust philosophischer Betrachtung, und der Ernst der Forschung, wie die Treue zur Wahrheit regen uns überall mächtig an. Schwer ist es, in einer kurz zu fassenden Besprechung Einzelnes hervorzuheben. Wir greifen den Schöpfungsbegriff heraus, weil Wigand selbst (II. VIII) sagt, Viele würden an der Heranziehung des Schöpfungsbegriffes Anstoss nehmen. Und in der That wird dieser Punkt die meiste Opposition erregen. Man sagt ja, die Religion gehört nicht in die Wissenschaft und Philosophie. Aber die Religion hat zwei Momente. Das eine ist die persönliche in sittlicher Treue sich vollziehende Hingebung an das Ewige, und dieses Moment ist es, was als die Gemüthsseite der Religion bezeichnet werden kann und von dem man mit Recht sagt, es dürfe auf eine wissenschaftliche Untersuchung nicht Einfluss üben. Aber das andere Moment der Religion ist der Vorstellungsinhalt, unter welchem das Ewige gedacht wird, und dieses Moment ist es, durch welches die Religionen stets in den Bereich wissenschaftlicher Untersuchung gezogen wurden, und hinsichtlich dessen keine wissenschaftliche Untersuchung sich ihrer Betrachtung zu entziehen vermochte; selbst nicht der Materialismus oder Darwinismus, wenn er das

Ewige unter dem Vorstellungsinhalt der Materie gedacht haben will.

Mit Strenge sucht Wigand bei seiner wissenschaftlichen Betrachtung den Einfluss des Gemüths fernzuhalten, aber er scheut sich nicht, zu gestehen, dass ihn seine Vernunftschlüsse dahin geführt hätten, das Ewige unter dem Bilde eines persönlichen Gottes sich vorzustellen oder zu denken. Er untersucht daher, ob Freiheit und Gesetz einander widersprechen. Er zeigt, dass dies nicht der Fall sei, und steht mit dieser Ansicht auf dem Boden Kant's, Fichte's, Hegel's, nach welchen die höchste Freiheit als höchste Sittlichkeit zugleich die höchste Gesetzlichkeit ist, so dass das Vernünftige als das Wahre auch das Nothwendige ist.

Wigand's Ausführungen erinnern an die der Aufklärungstheologen des XVIII. Jahrhunderts, welche gegen jenen mittelalterlichen Gottesbegriff eiferten, wonach Freiheit und Gesetz einander ausschliessen sollten, da es hiess, Gott als höchste Freiheit müsse höchste Willkür sein, weil seine Freiheit ja beschränkt wäre, wenn er sich an Gesetze bände. Was die Aufklärungstheologen begannen, ward durch Kant zuerst umfassend begründet. Die Nothwendigkeit, dass Wigand im XIX. Jahrhundert dem Darwinismus gegenüber noch beweisen muss, dass Gesetz und Freiheit einander nicht ausschliessen, beweist daher nur, dass der Darwinismus in seinem Eifern bloss den mittelalterlichen Gottesbegriff kennt, und dass er die seit der Aufklärung fortgeschrittenen Anschauungen in Theologie und Philosophie nicht beachtet.

Im Capitel über die Möglichkeit des Naturerkennens und in den Bemerkungen zu Dubois-Reymond's Vortrag kommt Wigand vielfach zu Resultaten, ähnlich den in diesen Monatsheften, Bd. X. 403, Bd. XII. 62, ausgesprochenen. Nur Individuelles, sagt er mit Recht, existirt; aus ihm wird durch Abstraction das Allgemeine gefunden, indem man das Unbekannte auf ein Bekanntes zurückführt. So war seit Galilei das Fallgesetz der irdischen Körper bekannt; die That Newton's war es nun, dass er die unbekannte Planetenbewegung auf de bekannten Bewegungserscheinungen auf der Erde zurückführte und damit das allgemeine Gesetz der Gravitation

begründete: so dass diesem inductiv begründeten Gesetz gegenüber die späteren Einzelbeobachtungen sich nur als Verificationen des Gesetzes erwiesen. Mit Recht eifert daher Wigand gegen das unberechtigte Verfahren des Darwinismus, der gleichsam zuerst das Gravitationsprincip aufstellt und dann behauptet, die Planeten müssten sich dem Princip gemäss bewegen. D. h. der Darwinismus sagt: „Das Princip der Entwicklung ist die Wahrheit der Naturerklärung, deshalb muss auch die Selectionslehre Wahrheit sein." Dies Verfahren ist die falsche Methode der Naturwissenschaft und unberechtigt, weil ihr die individuelle Erfahrungsbestätigung abgeht, und ich setze daher hinzu, das Princip der Entwicklung erklärt nichts und hat weder damals etwas erklärt, als ihm zu Liebe Schelling und Hegel behaupteten, dass in der magnetischen und electrischen Polarität die Mächte der Entwicklung zu finden seien, noch erklärt es heute etwas, wo die natürliche Zuchtwahl die Entwicklung ermöglichen soll.

Die Materie existirt für Wigand nur als Substanz individualisirter Naturkörper, weshalb sich nur aus der Kenntniss der Naturkörper das Wesen der Materie ableiten lasse, nicht umgekehrt. Er stellt daher (S. 158) die Forderung, man solle sich die Natur nicht als allgemeine Materie vorstellen; er eifert damit gegen dasjenige Streben in heutiger Zeit, welches das Einzelne aus einer eigenschaftslosen Materie construiren will. Richtig sagt er z. B., dass in den Atomen der Chemie und Physik nichts Anderes liege, als was wir von der concreten Materie bereits inductiv wissen. So wenig aber die Materie, so wenig existirt ihm die Kraft ohne Individualisirung. Seite 169 sagt er: Insofern die Eigenschaften der Materie als wirkende Ursachen sich äussern, erscheinen sie als „Kräfte." Hiernach ist die Materie, insofern sie sich als wirkende Ursache äussert, „Kraft." Nun kann aber in der Welt nichts existiren, ohne als Ursache sich zu äussern, denn sonst stände es ausserhalb aller Beziehung. Daraus aber ergibt sich, dass ich jedes individualisirte Ding als Kraft oder als Materie bezeichnen kann, je nachdem ich es betrachte. Ich nenne ein Ding „Materie," „Substanz," wenn ich es z. B. bloss in seiner räumlichen und morphologischen Erscheinungs-

weise betrachte und davon abstrahire, dass es als wirkende Ursache in Beziehung zur Umgebewelt steht. Ebenso aber nenne ich dasselbe Ding „Kraft," wenn ich es in seiner wirkenden Wechselbeziehung zu seiner Umgebewelt betrachte, wobei ich denn z. B. von der morphologischen Erscheinungsweise des Dings àbstrahiren kann, wie wenn ich den Sonnenkörper auf seinen Schwerpunkt reducirt denke.

Diese Eigenthümlichkeit der Sprache, welche den denkenden Menschen zwingt, demselben Ding, je nach den Gesichtspunkten, unter denen er es betrachtet, verschiedene Namen zu geben, war oft Veranlassung, dass Worte und Sachen verwechselt wurden, und sie ist noch die Ursache, dass Kraft und Stoff in der Philosophie meistens als zwei verschiedene Substanzen betrachtet werden. Auch Wigand scheint sich diesem Dualismus von Kraft und Stoff nicht ganz entzogen zu haben, und um so lieber heben wir diesen Punkt hervor, in dem wir mit Wigand nicht übereinstimmen, als wir hoffen, dass unsere Anerkennung seiner Kritik des Darwinismus dadurch um so weniger einseitig erscheinen werde. Wigand sagt Seite 243: das Wesen der Materie ist nicht zu erkennen, und Seite 247 sagt er: das Wesen der Kräfte ist nicht zu durchdringen. Nun sucht aber die Naturwissenschaft Alles auf Kraft und Materie zurückzuführen; aber wozu dies, wenn sie nicht erkennen kann, was Kraft und Materie ist? Dagegen ist zu erinnern, dass beide Sätze identisch sind, insofern Kraft und Stoff nur verschiedene Namen für das unter verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnete Ding sind; sie sagen daher dasselbe, was Kant mit den Worten: „das Ding an sich ist unerkennbar," ausdrückt.

Wigand steht auf diesem Boden Kant's. Ist aber dieser Boden durchweg festzuhalten? Dubois-Reymond sagt in seinem Vortrage, das mechanische Gebiet sei leicht erklärlich. Mit Recht erwidert Wigand hierauf: „Nein, es ist nicht erklärlich, denn die Qualitäten sind nicht zu begreifen; unbegreiflich ist es, wie die Anziehung, die Krystallisation u. s. w. stattfindet." Dies ist ganz richtig, und den Fanatikern, die in der Mechanik alles begreiflich finden, können wir Wigand's Worte nicht genug empfehlen. Aber trotzdem behaupten wir, es sei

möglich, über das Wesen der Dinge, über das Ding an sich, ein gewisses Licht zu verbreiten.

Wigand selbst sagt Seite 275: „Geist ist nicht Materie, Materie ist nicht Geist." Er will damit wohl ausdrücken, dass der Geist nicht gravitirende Materie sei und umgekehrt. Aber erkennt er damit nicht selbst an, dass es Kräfte gibt, deren Wesen es ist, dem Gravitationsgesetz gemäss sich zu äussern, und andere, deren Wesen es ist, sich im Gesetz der Sittlichkeit zu bethätigen? Und lässt sich bei dieser Möglichkeit, die Wesensunterschiede der Kräfte zu erkennen, nicht sogar sagen: das Wesen der Kräfte oder die Dinge an sich sind zu erkennen? Um so nothwendiger ist diese Wesensunterscheidung der Kräfte, als wir nur durch sie entscheiden können, ob jene Entwicklungslehre des Darwinismus berechtigt ist, wonach das erst unorganisch Gravitirende in den verschiedenen Lebewesen sich zu einem sittlich Empfindenden und Handelnden erheben könne. Um so nothwendiger überdies ist diese Anerkenntniss einer Unterscheidung der Dinge an sich, als heutzutage sowohl der Ultramontanismus wie der Materialismus sich berufen auf Kant's Ausspruch: „das Ding an sich ist unerkennbar," und deshalb beide sich berechtigt glauben, ohne den inductiv erkannten Wirkungsweisen der Dinge Rechnung zu tragen, den Urgrund der Dinge zu denken, wie es ihnen recht passt. Es fehlt bei Kant jene Unterscheidung, welche Sengler in seinem Werke „die Idee Gottes" begründete und welche auch neuerdings von Brucker-Focke (das Wesen Gottes und der Welt; vergl. Monatshefte VIII. S. 518 ff.) aufnahm. Es ist die Unterscheidung zwischen Natur und Wesen. Danach ist Natur die innere Bestimmtheit der Dinge, welche sich in ihrer Wirkungsweise, in der gesetzlichen Art ihrer Kraftentfaltung äussert und inductiv wahrzunehmen ist; unter dem Wesen aber ist das Ding selbst zu verstehen, das diese Kraft entfaltet. Diese Wesenheit freilich ist unerkennbar. Mit Recht sagt Wigand, wir können nur sagen, dass sie sind. Ich weiss, dass es denkende und dass es gravitirende Dinge gibt, aber wie das Denken, das Gravitiren geschieht, weiss Niemand; und doch enthüllt sich durch das Denken und das Gravitiren die Natur des wirken-

den Wesens. Kant's Ausspruch wäre hiernach so zu geben: das Ding an sich ist erkennbar seiner Natur nach, und somit nicht geheimnissvoll. Gott selbst ist sonach offenbar, insofern er erkannt und gewusst werden muss, als ein Wesen, dessen Natur es ist, in Heiligkeit, Liebe, Weisheit, Allmacht sich zu bethätigen. Da nun der Mensch über diese „Natur"-Erkenntniss nicht hinauskann, da überdies in dieser Art von Bethätigung sich für den Menschen das Wesen oder das Ding an sich enthüllt, so wird die Praxis des Lebens so unrecht nicht haben, wenn sie in abgekürzter Sprachweise geradezu sagt: das Ding an sich, das Wesen selbst, ist zu erkennen.

Schon Fichte und Hegel schritten über die Grenze, welche Kant dem Wissen steckte, hinaus; aber meist ist man noch der Ansicht, dass Kant's Schranke festgehalten werden müsse. Doch grade, weil Wigand die Methode der Naturforschung so scharf und klar untersuchte, dass wir seine Schrift „eine Kritik der reinen Naturwissenschaft" nennen möchten, hätten wir gewünscht, dass er in der Bestimmung der Grenze des Naturerkennens über Kant hinausgegangen wäre.

Im III. Band bespricht Wigand die Lehren einzelner Darwinisten: Wallace, Nägeli, Askenasy, Sachs, Hofmeister, M. Wagner, Weismann, Kerner, Lubbock, Virchow, Preyer, Fechner, v. Hartmann, Lange, Bischoff, Vogt, Häckel, His, Semper. Er prüft, ob man von einer einheitlichen Schule des Darwinismus reden könne, findet aber nur (S. 298) „einen Krieg Aller gegen Alle". Und in der That, Einigkeit herrscht nur in dem Festhalten des Dogma's, dass der Mensch vom Affen abstamme, und dass die Welt durch das Entwicklungsprincip zu begreifen sei. Aber wie und ob diese Entwicklung mit Hülfe der Induction zu zeigen und zu bewahrheiten sei, darüber herrschen die verschiedensten Ansichten, wobei jede subjective Ansicht flugs zum Naturgesetz erklärt wird. Wir weisen des Näheren auf Wigand selbst hin und heben nur ein Citat (III, 169. 170) von Virchow hervor. Dieser sagt, für die Affenabstammung des Menschen sei thatsächlich kein Beweis zu liefern, aber sie sei „logisches und sittliches Postulat". „Die Thatsachen scheinen die Unveränderlichkeit der Arten zu lehren, aber die speculirende Naturphilosophie

verlangt die Veränderlichkeit derselben". Es ist nicht nöthig, weitläufige Bemerkungen hieran zu knüpfen; aber es war eine Zeit und sie ist noch heute, wo man über Schelling und Hegel spottete, weil sie zu einer Zeit, die noch arm war an naturwissenschaftlichen Thatsachen, aus ihrem Entwicklungsprincip heraus, ohne wissenschaftliche Thatsachen, das Werden der Welt construiren wollten. Heute dagegen, wo man reich ist an naturwissenschaftlichen Thatsachen, verwirft oder negirt man sie, um desto freier das Werden der Welt so construiren zu können, wie es das Entwicklungsprincip verlangt. Die Methode des Darwinismus, — denn Virchow ist es nicht allein, der in obigem Sinn spricht, — wird damit identisch mit der von Schelling und Hegel; aber diese waren relativ berechtigter dazu, weil ihnen die Thatsachen fehlten, und ich sage weiter: auch ihre Systeme waren dazu berechtigter, weil sie einen geistigen Urgrund und nicht, wie der Darwinismus, einen materiellen Urgrund zum Ausgang nahmen.

Keine Schrift stellt die Lückenhaftigkeit im inductiven Verfahren und den philosophischen Unwerth des Darwinismus so nackt hin, wie Wigand's dritter Band. Da nun der Darwinismus selbst sich jetzt brüstet, eine oder vielmehr die philosophische Naturanschauung zu sein, so hoffen wir, dass man durch Wigand grade an die Nothwendigkeit erinnert werde, das philosophische Gebiet näher kennen zu lernen und besser zu durchdringen, ehe man mit so kühnen Behauptungen darin auftritt. Die Früchte des Darwinismus wenigstens, welche philosophische sein sollen, haben schon zur Genüge gezeigt, dass die Philosophie nicht sofort Jedem eine willige Dienerin ist und, nachdem sie lange verachtet war, dem ersten besten Dogma sich als Unterbau leiht.

Problèmes de morale sociale par *E. Caro.* Paris, Hachette, 1876. 444 pp. 8°.

Dieses Buch ist sichtlich geschrieben unter dem lebhaften Eindruck einer bedeutenden Umwälzung, welche die Verbreitung der neuesten Gestaltungen des philosophischen Empirismus, vor allem der sogen. positiven Philosophie, der monisti-

schen Naturphilosophie und der Evolutionstheorien in den allgemeinen Anschauungen über das Leben hervorzurufen begonnen hat. Nicht die metaphysische Seite dieser Fragen ist es, die den Verfasser vorzugsweise beschäftigt, sondern die praktische: werthvolle Bestandtheile des bisherigen sittlichen und socialen Bewusstseins, nothwendige Grundlagen einer gesicherten höheren Lebensordnung scheinen ihm durch jene modernen Theorien in Frage gestellt, und er eilt ihnen gegenüber zu retten, was er für unumgänglich nothwendig hält. In dieser Weise stehen die sämmtlichen Kapitel des Buches, obwohl sehr verschiedene Gegenstände behandelnd, doch in einem sehr engen idealen Zusammenhang. In erster Linie bekämpft Caro die neueren Versuche einer Ableitung der allgemeinen Ideen des Rechts und der Principien der Sittlichkeit auf genetischem Wege, mit Beseitigung alles metaphysischen Hintergrundes, aus Beobachtung und Erfahrung.

Proudhon's, später von Coignet in einer eigenen Wochenschrift (La Morale indépendante; Recueil hebdomadaire; 1865—1869) weitergeführter Versuch einer von allen metaphysischen Voraussetzungen unabhängigen Moral, die Ableitung der sittlichen Empfindungen und Ideen durch die Doktrin des reinen Materialismus, durch die Utilitarier, als deren Hauptvertreter Stuart Mill erscheint; endlich durch die Evolutionslehre, welche Darwin geschaffen, Herbert Spencer zum System erhoben hat — werden mit geschickter Hervorhebung der entscheidenden Punkte und der Schwächen in ihren Argumentationen erörtert und bekämpft.

All' diesen Theorien gegenüber hält Caro mit grossem Nachdruck eine absolute Basis der Sittlichkeit und des Rechts fest und findet sie in dem Begriff der Persönlichkeit des mit Willensfreiheit und Selbstbewusstsein ausgerüsteten Menschen. Er leugnet durchaus nicht, dass auch die sittlichen Ideen des Menschen eine Entwicklung durchgemacht haben; er leugnet auch nicht die Continuität in der Reihe der Wesen, welche die Evolutionslehre behauptet; aber gegen diese Theorien von der völligen Relativität aller socialen Begriffe, der beständigen Transformation aller Wesen betont er mit Nachdruck und scharfer Hervorhebung aller bedenklichen Consequenzen der-

selben die im Wechsel der äusseren Formen doch unveränderte bleibende Wesenheit des Menschen, dessen intellektuelle und moralische Beschaffenheit in den Grundzügen von Anfang an gegeben war und die ganze künftige Entwicklung im Keime enthielt; und ebenso die Existenz und Wirksamkeit einer über die Gesetze des physischen Lebens hinausreichenden selbstständigen sittlichen Ordnung.

Hieraus ergibt sich für Caro auch die Bekämpfung jener modernen Theorien, welche vom Standpunkte des reinen Determinismus aus das Thun des Menschen als völlig naturgesetzlich bedingt auffassend, offener oder versteckter der Gesellschaft das Strafrecht gegenüber dem Verbrecher bestreiten.

Die Schlusskapitel des Buches beschäftigen sich mit der Theorie des geschichtlichen Fortschrittes. Caro gibt zunächst einen Ueberblick über die Entwicklung dieser Idee und stellt sich dann für die eigene Untersuchung die Fragen: Welche Fähigkeiten des menschlichen Geschlechts sind überhaupt der Entwicklung und Vervollkommnung fähig; erstreckt sich der Fortschritt auf alle Elemente des socialen Lebens und kann er da, wo er wirklich stattfindet, als unbegrenzt gedacht werden? Die Erörterung dieser Fragen gibt auf sehr kleinem Raume eine Menge geistvoller Winke, die für den Philosophen wie für den Culturhistoriker gleich beachtenswerth sind.

So behandelt das Buch im besten Sinne „Zeit- und Streitfragen" moderner Socialphilosophie, es führt in lebendiger Weise in die schwebende Discussion ein; und auch derjenige, der wie Referent selbst wünscht, dass der Verfasser da und dort einen Ausgleich gesucht hätte, wird sich durch seinen schroffen Widerspruch nicht selten zu lebhaftem Danke angeregt fühlen. Fr. Jodl.

Kant und Newton von Dr. *Konrad Dieterich.* Tübingen, H. Laupp. 1876. 8. (XIII u. 294 S.)

Wenn die Geschichte der wissenschaftlichen Entwicklung Kants so, wie sie bisher aufgefasst und beschrieben wurde, den Unterschied der einzelnen Phasen dieses mächtigen Geistes-

ens mehr oder minder scharf hervortreten lässt, so muss ch der Ansicht des Verfassers vorliegender Schrift dazu in- fern eine Ergänzung geschafft werden, als man sich die inheit in der Lebensarbeit des grossen Kant" mehr zur An- nauung zu bringen hat, insbesondere den Zusammenhang seiner turwissenschaftlichen und metaphysischen Untersuchungen. is vorliegende Werk ist nun dazu bestimmt, das Bild dieser ssenschaftlichen Entwicklung Kants von dem Gesichtspunkt is darzubieten, wie „dieselbe von konkreter Naturanschauung etig aufsteigt zu abstracten metaphysischen Reflexionen"; soll demselben später unter dem Titel „Kant und Rousseau" ne zweite Schrift an die Seite treten, welche „das allmäh- he Werden der praktischen Philosophie Kants — unter dem nflusse der Rousseau'schen Geschichtsphilosophie" — und mit den „Zusammenhang zwischen seinen kulturgeschicht- hen und ethischen Gedanken" zeigen wird.

Ausgehend von den ersten reformatorischen Ideen Kants Abschn. I.) zeigt der Verfasser, wie die Newtonschen „Prin- pien der Naturphilosophie" der Gegenstand der ersten frischen egeisterung des jugendlichen Denkers, seine wissenschaftliche ugendliebe gewesen seien und sich daran dessen Gedanken- ldungen über kritische Methode, über Reform der Physik nd Metaphysik geknüpft haben. Er characterisirt in den lgenden Abschnitten die „Naturgeschichte des Himmels" und ie ihr folgenden, auf die Naturgeschichte der Erde und des enschen bezüglichen Arbeiten Kants, um dann (Abschn. IV) uf die metaphysischen Probleme der Naturphilosophie über- gehen. Dabei kommt der wichtige Aufsatz über die Ein- ührung der negativen Grössen, sowie der über den einzig öglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes, beide aus dem ahre 1763, zur Verhandlung. Kant nähert sich um diese eit dem Spinozismus, aber da er der Methode Newtons treu leibt, welche der Hypothese die Analyse vorausgehen lässt, nd ihm zugleich die Nothwendigkeit der gründlichen Scheidung on Mathematik und Metaphysik feststeht, lenkt er allmälig in die ahnen des Kriticismus ein, dessen Entwicklungsgeschichte von en Vorstufen an (Abschn. VI — VIII) bis zur entscheidenden, urch das Studium Hume's herbeigeführten Wendung (Abschn.

IX) und zur Ausbildung der idealistischen Speculation (Abschn. X) der Verfasser Schritt vor Schritt verfolgt. Allerdings ist dieser Idealismus, mit welchem Kant seine kritische Weltanschauung im Jahre 1790 endgültig abschliesst, das Ergebniss seiner Arbeit auf dem von ihm längst ins Auge gefassten Felde der Geisteswissenschaft, welche neben der metaphysischen Arbeit inzwischen erfolgreich fortgeschritten war und für welche, was namentlich die Philosophie der Geschichte angeht, der mächtigste Impuls ihm von Rousseau stammt, aber „die ersten Keime und gewisse Grundzüge" dieser allgemeinen Lebensansicht, so schliesst der Verfasser sein Werk, „liegen in der Naturanschauung, deren Entwicklung mit dem zündenden Funken beginnt, welchen der Geist des grossen englischen Naturforschers dem Geiste des deutschen Philosophen entlockt hat. Hat Kant das aus der Tiefe seines eigenen deutschen Gemüthes geschöpfte Bild der geistigen Welt, welches er mit der Macht seiner Persönlichkeit dem Bewusstsein seines Volkes einprägte, unverkennbar unter der fortlaufenden, anziehenden wie abstossenden Wirkung von Rousseau gewonnen, — die Methode, nach welcher er in den Gebieten der Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Moral, Rechtsphilosophie, Aesthetik und Religionsphilosophie erfolgreich gearbeitet hat, verdankt er der Schule von Newton."

Dem in klarer, massvoller und eleganter Sprache geschriebenen (auch vorzüglich gedruckten) Haupttexte seines Buches, einer der trefflichsten Leistungen unserer neuesten Kantlitteratur, hat der Verfasser eine Fülle wohlgewählter Anmerkungen hinzugefügt, welche dessen Verständniss wesentlich fördern und für das Studium Kants eine schätzbare Unterstützung bilden.

C. Schaarschmidt.

Zur **Analysis der Wirklichkeit.** Philosophische Untersuchungen von *Otto Liebmann*. Strassburg 1876. (VI. 619 S.) 8°.

Schon vor einem Jahre durch die Lectüre des genannten Werkes lebhaft angesprochen und dem Verfasser für den ihm gewährten wissenschaftlichen Genuss dankbar, hat Referent mit Freuden die nochmalige Durcharbeitung und eine Be-

sprechung dieses Werkes übernommen. — Bei den Philosophen von Fach wird L.'s Analysis bereits ein wohl beachtetes Buch sein; dasselbe einem grösseren Kreise von philosophisch interessirten Lesern zu empfehlen, fühlt sich Referent vollberechtigt und verpflichtet.

Auf die Prolegomena folgen drei Abschnitte: 1. „Zur Erkenntnisskritik und Transscendentalphilosophie". Hier wird behandelt: „Idealismus und Realismus", „Phänomenalität des Raumes", „subj., obj. und absolute Zeit", „relative und absolute Bewegung", ferner optische Theorien, „Causalität und Zeitfolge oder Logik der Thatsachen" und endlich die geschichtliche Entwicklung der Erkenntnisstheorien, insofern eine immer schärfere Bestimmung des apriori'schen Elements versucht worden ist.

2. In dem Abschnitt „Zur Naturphilosophie und Psychologie" werden nach einigen allgemeinen Vorbetrachtungen über das Wesen der Natur uns dargeboten Betrachtungen „über den philosophischen Werth der mathematischen Naturwissenschaften", dann Aphorismen „über das Atom"; darauf folgt, — „Platonismus und Darwinismus" überschrieben, eine Confrontirung zweier noch jetzt sich entgegenstehender Weltanschauungen, von denen die eine ewige Urbilder der einzelnen Gattungen der Organismen, die andere eine allmälige Entwicklung einer Gattung aus der anderen und damit die Vergänglichkeit der Typen behauptet. Der Darwinismus wird als eine freilich sehr ansprechende Hypothese secundären Ranges registrirt, aber für ziemlich irrelevant in Hinsicht der philosophischen Kernfragen erklärt. Darauf wird „das Problem des Lebens", die Streitfrage über Vitalismus und Mechanismus, sowie die „generatio spontanea" kurz behandelt; es folgen „Aphorismen zur Kosmogonie". Hier findet sich allerlei Mythologisches, Historisches und Hypothetisches in genügender Fülle. Im Vorübergehen wird auch der wichtige Gegenstand „Causalität und Teleologie" berührt, freilich nicht erschöpft. Es folgt ein Capitel „über den Instinkt", „über die Existenz abstracter Begriffe", über Menschen- und Thierverstand", endlich über „Gehirn und Geist".

3. Der letzte Abschnitt „zur Aesthetik und Ethik" hat die

Capitel: „Ideal und Wirklichkeit", „das ästhetische Ideal", „das ethische Ideal". — Es giebt ein logisches Gewissen; sein Ideal ist die Wahrheit. Es giebt ein ästhetisches Gewissen; sein Ideal nennen wir Schönheit. Es giebt ein sittliches Gewissen; sein Ideal heisst das Gute." Während der erste und zweite Abschnitt das logische Ideal zum Gegenstande haben, werden die beiden anderen Ideale im dritten Abschnitt behandelt.

L. bietet uns nicht etwa ein System der Weltauffassung dar, wird ein solches bei seinem rein kritischen Standpunkt auch wohl niemals aufstellen, wie er selbst mehrfach andeutet. Jedoch verspricht er, dass wir einen „logischen Plan" in seinem Werke finden werden und, — wenn man auch etwa über die Anordnung einiger Gegenstände, namentlich im zweiten Abschnitte, mit ihm rechten könnte — es ist zuzugeben, dass ein logischer Plan das Ganze beherrscht. L. sagt: „Einzeluntersuchungen sind unsere Capitel; Lücken bleiben dazwischen, der Ausfüllung harrend". Hiermit deutet der Verfasser selbst sehr treffend auf die Vorzüge wie auf die Mängel seines Werkes hin, wenngleich die Worte wohl etwas anders gemeint sind, als Referent sie wendet: Das Buch bietet nämlich viele eingefügte mehr oder weniger wichtige, für Philosophie und Polyhistorie bedeutsame Notizen, Reflexionen, Andeutungen, wodurch gewiss für Viele die Lectüre belebt und anziehend wird. Dagegen kann ein organischer, nothwendiger Zusammenhang der im zweiten, besonders aber der im dritten Abschnitt dargebotenen Erörterungen mit den transscendentalen d. h. erkenntnisskritischen Ergebnissen des ersten Abschnittes nicht gefunden werden. Es werden eigentlich alle streng philosophischen, kritischen Einsichten des 1. Abschnittes „einfach ad acta gelegt" und es wird auf den Gebieten der Naturphilosophie, Psychologie, Aesthetik, Ethik — in einer immerhin interessanten Weise — weiter gearbeitet, gerade so wie auch Jemand ohne die kritischen Voruntersuchungen reflectiren könnte. Am empfindlichsten freilich werden „die Lücken" für manchen Leser am Ende der einzelnen Capitel sein, wo er ein festeres, bestimmteres Resultat zu haben wünscht, als L. darbietet. In diesem

Punkte aber kann Referent den Verfasser nur loben, nicht tadeln; er muss anerkennen, dass eine sehr besonnene, vorsichtige Forschung vorliegt, welche auch nicht das mindeste Resultat erschleichen mag; — eine subjective Gewissenhaftigkeit, welche jedoch nicht ausschliesst, dass auch einmal eine unmotivirte Annahme, und auch einmal eine Inconsequenz mit unterläuft. — Ausserdem sei noch in formeller Hinsicht bemerkt, dass L., dem modernen Usus gemäss, in gefälliger, klarer Ausdrucksweise seine Gegenstände behandelt; nicht selten sogar wird dieselbe poetisch, phantasiereich. Vielleicht liegt hier nicht bloss eine Stärke des Verfassers, sondern auch seine menschliche Schwäche; — auch auf die zahlreichen, viele Seiten füllenden Citate aus Dichtern aller Völker würden wir gern verzichten.

Liebmann hat, wie er erwähnt, schon vor 10 Jahren die Mahnung ausgesprochen: es muss auf Kant zurückgegangen werden! Natürlich thut er dies auch selber, wird aber keineswegs ein blinder, unselbstständiger Kantianer. Er erkennt an, dass das „Ding an sich" oder „Noumenon" ein widerspruchsvoller, unhaltbarer Begriff ist; dasselbe figurirt daher in seiner Philosophie auch gar nicht. Desto ernster nimmt es L. mit der Subjectiverklärung von Raum und Zeit. Durch diesen kritischen Standpunkt will er aber — wie auch Kant — durchaus nicht zum Idealisten werden; auch er macht zum Anfang einen Waffengang mit Berkeley und zeigt in der That, theils bildlich theils direct, die schwachen Punkte dieses Idealismus. — Unter anderem sucht L. wahrscheinlich zu machen, dass der uns gegebene Raum von drei Dimensionen nur ein Specialfall unter vielen Möglichkeiten anders dimensirter Räumlichkeit sei. Er citirt die grossen, berühmten Mathematiker, welche in den analytischen Berechnungsformeln auch die Möglichkeit eines 2fach, 4fach oder nfach dimensirten Raumes angenommen und durchgeführt haben. Die Rechnungsmöglichkeit ist nicht anzufechten; aber die reale Möglichkeit kann auch L. dennoch nicht erweisen. Er muss irgend einen (uns unbekannten) Grund annehmen, wesshalb unsere Sinnlichkeit gerade in drei Dimensionen den Raum auffasst, einen verborgenen

Grund also für die subjective Dreiheit der Dimensionen – woher in aller Welt nun wissen wir, ob jener unbekannte Grund nicht vielmehr die objective Dreiheit der Dimensionen constituirt?! So sind also die hypothetischen n-Dimensionen des Raumes für die Entscheidung über Phänomenalität gänzlich bedeutungslos. — Es ist zu bedauern, dass L. die Frage: woher hat denn der Mensch diese eigenthümliche räumlich-zeitliche Sinnlichkeit? nicht genauer untersucht, dass er die Lösung sofort ins Unbegreifliche schiebt. Leider wird die von Trendelenburg in den logischen Untersuchungen versuchte Lösung nicht einmal berücksichtigt, weder benutzt noch widerlegt: unser räumlich-zeitliches Wahrnehmen ist begründet in unserem räumlich-zeitlichen Sein! So wird die eine Schwierigkeit: wie kann ein unräumlich-unzeitliches Subject diese Wahrnehmungsformen haben? und die andere Schwierigkeit: wie können die unräumlich-unzeitlichen Objecte in solche Wahrnehmungsformen eingehen? mit Einem Schlage gelöst, d. h. gelöst durch den einen Satz: „Das Sein ist in der That räumlich und zeitlich". Der kritische Gegner wird sagen: „Das ist aber eine unsichere, dogmatische, unbeweisbare Position; denn eigentlich wissen wir doch nur, dass wir die Welt und unser eigenes Ich räumlich und zeitlich auffassen." Darauf ist zu antworten: Wenn uns die räumlich-zeitliche, im Gefühl und Bewusstsein beruhende Auffassung unseres eigenen Ichs als subjectiv und vielleicht unzutreffend, dem Sachverhalte nicht entsprechend, hingestellt werden soll, dann kann mit gleichem Rechte (wie Kant auch gethan hat) unser Denken als subjectiv und vielleicht unzutreffend hingestellt werden, dadurch aber gerathen wir in die grösste Begriffsverwirrung und haben uns selbst recht eigentlich „ad absurdum geführt". L. vollzieht nun die Subjektiverklärung der menschlichen Denkgesetze, vor allem die der Causalität, nicht! Warum nicht?! Wahrscheinlich sagt ihm sein gesunder philosophischer Sinn, dass die Kritik durch diesen Schritt sich selbst und alle Philosophie vernichten würde. Es zeigt sich also, durch das Absurdum angedeutet, eine Linie, welche die Kritik nicht überschreiten darf; sie hat das Ihre geleistet, indem sie durch

die versuchte Subjectivirung der fundamentalen Kategorien das negative Resultat bietet: Diese Kategorien (z. B. Sein und Causalität) dürfen nicht für subjectiv erklärt werden! Nun — ebenso möchte doch wohl auch die transscendentale Aesthetik Kants das Ihre geleistet haben in dem Versuche, auszumitteln, ob Raum und Zeit nicht etwa rein subjectiv seien (denn dass sie „auch subjectiv" seien, wird ja nie bezweifelt). Dieser Versuch aber führt in unlösbare Schwierigkeiten, und der Gewinn der kantischen Kritik besteht also auch hier in der Einsicht, dass ihre Subjectivirung von Raum und Zeit zu weit geht. — — Ausserdem vermisst Referent eine eingehende Erörterung des doch sehr wichtigen Verhältnisses der Zeit zur Causalität.

Ausserdem seien noch einige Einzelheiten erwähnt. Es ist dem Referenten nicht ganz klar geworden, ob L. mit der hypothetischen Annahme einer Alles ordnenden, von Uranfang an Alles leitenden Ur-Intelligenz auch wohl durchaus den Dualismus vermeidet. An einigen Stellen hat es nicht den Anschein; doch hält sich Referent lieber an die ihm sehr sympathische Andeutung (S. 497) . . . „Oder die Materie, die Natur — ist etwas Anderes, ist unendlich viel mehr, als der Physiker, der Chemiker, ja auch der Physiolog sich bei diesem Worte zu denken pflegt" und (S. 499) „Ist die Vernunft Naturproduct, so muss die Natur Vernunft haben." — — Die Unterschiedsbestimmung zwischen „Menschen- und Thierverstand" durch Aufstellung von drei Stufen für Begriffsbildung, von drei Stufen für das Urtheilen ist etwas schwerfällig und schliesslich doch wenig ergiebig. Ist es nicht einfacher und doch zutreffend, den Thieren gleich dem Menschen allerlei Vorstellungen, auch das Verbinden von Vorstellungen zuzuerkennen, das specifisch Menschliche aber in dem „Sich als vorstellend vorstellen" oder „Sich als denkend wissen" d. h. in dem Wissen um unsere eigene Geistesthätigkeit zu finden? Die verschiedenen Arten der Vorstellungen, sowie ihre verschiedenen Klarheitsgrade bleiben dabei unbestritten. —

Schliesslich muss Referent es noch ausdrücklich aussprechen, dass er trotz der gemachten Ausstellungen und trotz des erkenntnisstheoretischen Gegensatzes, dessen Bedeu-

tung eine freilich wichtige, aber doch vorwiegend formale ist, der gesammten Richtung der Liebmann'schen Philosophie aufrichtige Anerkennung und Zustimmung zollt.

Bonn, im April 1877. Dr. Bertling.

Heracliti Ephesii reliquiae. Recensuit *J. Bywater* collegii Exoniensis socius. Appendicis loco additae sunt Diogenis Laertii vita Heracliti particulae Hippocratei de diaeta libri primi epistolae Heracliteae. Cum indice duplici scriptorum et verborum. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1877. (Londini, apud A. Macmillan et socios) (XIII. 90 S.) 8°.

Je häufiger in neuerer Zeit der alte dunkle Heraclitos eine modern philosophische Beleuchtung erfahren hat, um so dringender empfanden die ernsten Forscher, welche die künstlichen Lichteffecte nicht lieben und vor Allem mit eignen Augen sehen wollen, das Bedürfniss nach einer übersichtlichen und ungeschminkten Zusammenstellung des gesammten auf Heraclit bezüglichen urkundlichen Materials.

Auf das Erfreulichste wird jetzt diesem Bedürfniss genügt durch die oben genannte Arbeit eines englischen Gelehrten, welcher sich durch seine scharfsinnigen Entdeckungen über Aristoteles' Protreptikos und ganz neuerlich auch über Aristoteles' Dialog von der Philosophie (im Journal of philology) bereits den deutschen Bearbeitern der griechischen Philosophie bekannt gemacht hat. Herr Bywater hat die Methode der Fragmentensammlung, wie sie jetzt auf dem Gebiete der strengeren klassischen Philologie geübt wird, zum ersten Male für den ganzen Vorrath heraclitischer Ueberreste durchgeführt. Er gibt zunächst das, was sich mit Sicherheit als heraclitischer Wortlaut ansprechen lässt, dann folgt bei jedem einzelnen Spruch die Reihe der bezeugenden Schriftsteller, deren auf das heraclitische Citat bezügliche Worte unverkürzt mitgetheilt werden, so dass man nun das Fragment, um einen bei archaeologischen Nachgrabungen gebräuchlichen Ausdruck anzuwenden, gleichsam in situ vor sich hat. Dabei wird die Spur des heraclitischen Gedankens und Ausdrucks bis zu den

spätesten Ausläufern der griechischen und lateinischen Literatur verfolgt und gleichsam eine Geschichte seiner Nachwirkung gegeben. Endlich wird, wo ein genügender Anlass vorliegt, an abgesonderter Stelle eine gesichtete Auswahl der brauchbaren Varianten und der Vermuthungen neuerer Gelehrten mitgetheilt. Dieser auf die eigentlichen Fragmente bezügliche und in die drei erwähnten Unterabtheilungen zerfallende Haupttheil des Buches sammelt vielen bisher in Zeit- und Gelegenheitsschriften verstreuten und versteckten Stoff zu einer geschlossenen Einheit und bietet, besonders unter den Beispielen von späterer Benutzung heraclitischer Sätze, manches hier zum ersten Male Bemerkte. In einem bedeutsamen und mit Recht im Vorwort pag. VI hervorgehobenen Falle war es Herrn Bywater auch vergönnt, den bisher vermissten griechischen Wortlaut eines heraclitischen Spruches an das Licht zu ziehen. Aus manchen Spuren war bekannt, dass Heraclit bei seinen Angriffen auf die Volksreligion auch die blutigen Sühneceremonien verspottet und ungefähr gesagt habe: „Wer mit Blut sich zu reinigen glaube, der mache es wie Einer, welcher in Schmutz getreten habe und sich nun wiederum mit Schmutz abwaschen wolle." Das zusammenhängende Satzgefüge jedoch, in welchem Heraclit diesen derben Vergleich angestellt hatte, lag nur in den Scholien des Elias Cretensis zu Gregor von Nazianz vor, die noch immer blos in einer lateinischen Uebersetzung gedruckt sind. H. Bywater konnte nun das in der vaticanischen Bibliothek befindliche griechische Original einsehen lassen und theilt daraus als heraclitischen Wortlaut Folgendes mit: *καθαίρονται δὲ αἵματι μιαινόμενοι, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο* (Fragm. CXXX p. 50). Dass diese Wortfassung in allem Wesentlichen echt heraclitisch ist, kann nicht bezweifelt werden; auch *ἀπονίζειν*, was vielleicht Manchem auf den ersten Blick modern scheint, findet sich schon in der Odyssee (B. XXIII v. 75).

Der Anhang, welcher eine Anzahl grösserer auf Heraclit bezüglicher Schriftstücke zur bequemsten Benutzung zusammenstellt, bietet zunächst den Abschnitt des Diogenes Laertius über Heraclit und theilt zu demselben die Lesarten bisher gar nicht

oder ungenügend benützter Handschriften mit. Es folgen die Kapitel aus dem hippocratischen ersten Buch über die Diät, in welchem bereits Joh. Math. Gessner und neuerdings Jac. Bernays die Spuren der Benutzung des heraclitischen Buchs aufgezeigt haben. Ferner sind hier die von den bisherigen Sammlern der heraclitischen Fragmente nicht beachteten Verse des Tejers Skythinos, welcher die Lehre des Heraclit in metrischer Fassung darstellte, zum ersten Male mit den übrigen heraclitischen Resten vereinigt. Den Beschluss macht ein vollständiger Abdruck der sog. heraclitischen Briefe, hauptsächlich nach den Ausgaben Westermann's und Jac. Bernays': von Letzterem sind auch, wie H. Bywater am Schluss der Vorrede hervorhebt, einige Beiträge demselben mitgetheilt worden.

Die Brauchbarkeit der ganzen Sammlung, welche überall den Stempel selbständiger Sachkunde und planmässiger Sorgfalt trägt, wird wesentlich erhöht durch zwiefache Register, erstens ein Verzeichniss aller benutzten Stellen der griechischen und lateinischen Literatur, zweitens ein Verzeichniss aller von Heraclit gebrauchten Wörter.

Das Buch ist in der Oxforder Clarendon Presse erschienen, die Ausstattung also, wie kaum gesagt zu werden braucht, eine dieser grossen Anstalt würdige. *I.*

Die unter Philon's Werken stehende Schrift **„Ueber die Unzerstörbarkeit des Weltalls"** nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen von *Jacob Bernays*. (Aus den Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1876). Berlin, Buchdruck. der königl. Akademie der Wissenschaften. 1876. 4°.

Unter den Schriften des Alexandriners Philo findet sich eine ihm fälschlich zugewiesene Schrift „Ueber die Unzerstörbarkeit des Weltalls", welche theils wegen mannigfacher Textesverderbnisse im Einzelnen, theils und besonders wegen einer in ihr herrschenden Verwirrung, durch welche sie zusammenhanglos erschien, bisher viel weniger beachtet worden

war, als sie verdiente, da sie eine Reihe interessanter Notizen über die Kosmologie der Alten und sogar recht ansehnliche Fragmente antiker Philosophen enthält, so dass der gegenwärtige Herausgeber sie mit Recht als Sammelschrift bezeichnen kann. Derselbe hatte nun die in den Monatsberichten der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1863 von ihm mitgetheilte scharfsinnige Entdeckung gemacht, dass jene Verwirrung und Zusammenhangslosigkeit im Texte der vorliegenden pseudophilonischen Abhandlung ganz einfach sich beseitigen lässt, wenn man ein beträchtliches Stück darin, das über fünf Seiten der Mangey'schen Ausgabe (von S. 492 *ὑποστῆναι* bis S. 497 *ἄδεκτον ἔσται*) sich erstreckt, an eine andere Stelle (S. 502 hinter *μηδὲ χρόνον*) versetzt. Es leuchtet beim Durchlesen der Schrift sofort ein, dass durch diese Aenderung die vermisste Ordnung des Textes vollständig hergestellt wird, dessen Ueberlieferung vermuthlich durch die Versetzung einiger Blätter in dem ursprünglichen Codex, der den noch vorhandenen Handschriften zu Grunde gelegen hat, an eine falsche Stelle so arg getrübt und verwirrt worden ist: ein Irrthum, den die Abschreiber sowenig als die späteren Leser merkten. Die vorliegende Ausgabe nimmt nun zum ersten Male die Zurechtstellung des bisher verrenkten Textes vor, nachdem die dazu allein nöthige kleine Aenderung eines *τοῖς ἔνδοθεν* der Mangey'schen Ausgabe in *τῆς ἔνδοθεν* durch die Lesarten sowohl der mediceischen als der vaticanischen Handschrift (Nr. 381) glücklich ihre Bestätigung gefunden hat; ausserdem aber liefert sie auf Grund einer von Dr. Hugo Hinck vorgenommenen neuen Vergleichung der mediceischen Handschrift (die wohl mit Recht für die beste unter allen bekannten philonischen gilt) die Verbesserung einer beträchtlichen Anzahl verdorbener Lesarten und macht dadurch das Ganze eigentlich erst geniessbar. Als besonders gelungene Emendationen seien beispielsweise nur Folgende angeführt: S. 220, 7 *ταλαιπωρεῖται* statt des sinnlosen *τὰ πολλὰ πειρᾶται*; S. 224, 6 *ἐκεῖνον καλεῖ, ἔργον* statt *ἐκεῖνον καλλίεργον*; S. 240, 2 *τὸν τῆς φράσεως ὁλκὸν* statt *τὸν τῆς ὁράσεως ὁλκὸν* nach dem Vorgange der Mangey'schen Vermuthung *ῥήσεως*; S. 244, 14 *ὁπλίσεως* statt des unverständlichen *ἰσόπαις*; S. 262, 5 *τέμενος*

statt μέγεθος. Aber der verdienstvolle Herausgeber ist nicht dabei stehen geblieben, bloss den so wiederhergestellten und wie gesagt nunmehr erst verständlich gemachten Text — mit Hinzufügung des kritischen Lesartenapparates — vorzulegen, er hat demselben auch eine deutsche Uebersetzung beigegeben, welche sich nicht nur durch treffende Wiedergabe des Wortsinns als zum „Ersatz des Commentars dienlich" erweist, sondern zugleich durch leichte Lesbarkeit und Gefälligkeit auszeichnet. Der innern Güte der vorliegenden Ausgabe entspricht die äussere Ausstattung; es bleibt also nur noch zu wünschen übrig, dass der Herausgeber seine in der Vorrede in Aussicht gestellte „eingehende Analyse" der Schrift, welche den Werth derselben „in volles Licht zu setzen" bestimmt ist, uns nicht länger vorenthalten möge. C. S.

Die Grundlagen der Psychophysik. Eine kritische Untersuchung von *Paul Langer*. Jena, Dufft. 1876. (VI u. 86 S.) 8.

Lange Zeit hat das psychophysische Gesetz Fechner's, wonach die Intensität aller Sinnesempfindung wie der Logarithmus der lebendigen Kraft des veranlassenden Reizes wachsen soll — als einer der bemerkenswerthesten und unantastbarsten Triumphe naturwissenschaftlicher Methode gegolten. Jenes „grenzenlose Interesse" wie Dubois-Reymond es nennt, das die mit den psychischen Erscheinungen verknüpfte „Hirnmechanik" gewährt, schien eine erste Befriedigung erfahren zu haben, Kant's Bedenken gegen die Möglichkeit quantitativer Bestimmungen auf psychischem Gebiete schienen thatsächlich widerlegt zu sein: man war überall geneigt, es mit Fechner als den Ausdruck der gesetzmässigen Beziehungen zwischen Empfindung und der Grösse jener ihr unmittelbar zu Grunde liegenden Bewegungsvorgänge im Hirn zu betrachten, es in gleicher Form auf alle psychischen Thätigkeiten auszudehnen, welche intensiver Abstufungen fähig sind und in ihm geradezu das „Grundgesetz der quantitativen Beziehungen zwischen Materie und Geist" zu sehen.

Diese Deutungen waren es, welche zuerst Bedenken er-

regten. Ohne an der Richtigkeit des Gesetzes in der Eingangs gegebenen Fassung zu zweifeln, zogen Andere es vor, die Empfindung mit der Grösse jener „letzten" Bewegungsvorgänge im Hirn proportional, diese aber mit der Intensität des äusseren Reizes logarithmisch wachsen zu lassen [1]). Indessen hatten ausgedehntere Versuchsreihen als Fechner sie kannte, die allgemeine, für alle Sinnesgebiete gleiche Gültigkeit der thatsächlichen Grundlage des psychophysischen Gesetzes zweifelhaft gemacht, jenes Satzes nämlich, wonach der Zuwachs der Reizgrösse (lebendigen Kraft des Reizes), welcher eine eben merkliche Aenderung der Empfindungsstärke hervorbringt, zur Reizgrösse, zu der er hinzutritt, stets in demselben Verhältnisse steht. (Weber's Gesetz.) — Und endlich wurden Stimmen laut, welche bestritten, dass der eben merkliche Unterschied je zweier Reize, seien dieselben nun schwach oder stark, als gleich gross empfunden werde.

Diese Annahme aber war es gerade, aus der Fechner die Folgerung zog, dass die Intensität der Empfindung in arithmetischer Reihe steigt, wenn die zugehörigen Reize in geometrischer Reihe zunehmen oder — was ja dasselbe sagt — dass die Empfindungen wie die Logarithmen der zugehörigen Reize wachsen. Neuerdings hat Hering [2]) allen diesen Zweifeln und Einwürfen einen energischen Ausdruck gegeben, sowie die Giltigkeit des Weber'schen Gesetzes (zum Theil auf Grund neuer Experimentaluntersuchungen) für die meisten Sinnesgebiete bestritten.

Der Verf. des obigen Schriftchens unterzieht nun die Grundlagen des psychophysischen Gesetzes einer erneuten kritischen Erörterung, sich dabei wesentlich auf die Fechner'sche und Hering'sche Arbeit beschränkend. Er bespricht

---

[1]) De Parville will sogar im psychophysischen Gesetz nur einen Beweis sehen, dass die Dehnungs- (resp. Compressions-) „Curve" der organisirten Körper bei wachsender Belastung eine logarithmische sei, welche an Stelle der einer Hyperbel sich näherenden Dehnungs-Curve Wertheims zu setzen wäre. S. Journ. des Débats vom 18. Febr. 1875.

[2]) Sitzungsber. der Wiener Acad. Math. naturw. Cl. LXXII. Bd. 3. Abth. Sitzung vom 9. Dec. 1875. p. 310.

und sichtet in einem ersten Abschnitt die empirischen Grundlagen desselben und weist in einem zweiten in Uebereinstimmung mit Hering darauf hin, wie evident die Erfahrung der Annahme widerspricht, dass eben merkliche Empfindungsunterschiede und überhaupt der Unterschied der Empfindungen je zweier in gleichem Verhältnisse stehender Reize auf allen Punkten der Reizscale als gleich gross empfunden werden. Er widmet ferner dem Einfluss des Gedächtnisses, das eventuell den erloschenen ersten Reiz bis zum Auftreten des mit jenem zu vergleichenden zweiten Reizes festzuhalten hat, eine sehr beachtenswerthe Erörterung. Es kommt dieser Einfluss in der That bei den Versuchsbedingungen fast aller bisherigen Experimentatoren in Betracht und erheischte eine eingehende experimentelle Untersuchung. Unseres Erachtens kann er indessen für die meisten Sinnesgebiete thatsächlich durch eine Versuchsanordnung eliminirt werden, bei welcher für ein unmittelbares (nicht allmäliges) Uebergehen von einer Reizgrösse zu einer anderen (dieselben Nervenfasern treffenden) gesorgt ist. Wir werden uns dann bekanntlich des Uebergangs von dem der ersteren Reizgrösse entsprechenden Empfindungszustande in den der andern entsprechenden durch eine besondere Sensation, „Uebergangsempfindung", bewusst. Sie tritt erst bei einem gewissen (constanten oder variabeln) Unterschiede der beiden Reize ein und nimmt mit dem Wachsen desselben allmälig eine andere Beschaffenheit an, die uns an und für sich, ebensowenig wie ihr eben merkliches Auftreten überhaupt, einen Aufschluss über die wirkliche Grösse der succedirten Empfindung und ihre Differenz gibt. Sie ist etwas von der Empfindung eines Reizes, welcher der Differenz der beiden aufeinandergefolgten Reizgrössen gleich wäre, qualitativ Verschiedenes. Sehr schlagend hebt denn auch der Vf. hervor, wie wenig man berechtigt ist, den Unterschied zweier Empfindungen der Empfindung des Unterschieds der beiden entsprechenden Reize etwa quantitativ gleichzusetzen, wie dies sowohl Fechner als Hering gethan. Von der Thatsache ausgehend, dass irgend ein bestimmter Zuwachs zu einem grossen Reize von uns auch für grösser gehalten wird, als der gleiche relative Zuwachs eines kleinen Reizes,

hatte Hering geglaubt, das logarithmische Gesetz Fechner's durch das Gesetz einfacher Proportionalität zwischen Reiz und Empfindung ersetzen zu müssen, da wir nach seiner Meinung unter der Voraussetzung des Fechner'schen Gesetzes von allen dynamischen Verhältnissen der Aussenwelt nur Zerrbilder empfangen würden. Dem gegenüber konnte der Vf. mit Recht darauf hinweisen, dass unsere Empfindungen nicht nur in qualitativer, sondern auch in quantitativer Beziehung — kurz gesagt: nicht „Abbilder" der sie bedingenden äusseren Vorgänge, sondern „Signale" für dieselben sind und zu sein brauchen. „Die Empfindung der n-fachen Länge (einer Linie) ist nicht identisch mit der n-fachen Empfindung der einfachen Länge." Proportionalität zwischen Reiz und Empfindung ist höchstens möglich, nicht nothwendig und die Wirklichkeit einer solchen Beziehung beider darf vor Allem nicht aus der Thatsache gefolgert werden, dass wir die quantitativen Verhältnisse der Aussenwelt bis zu einem gewissen Grade richtig zu beurtheilen im Stande sind.

Die das Fechner'sche Gesetz darstellende Curve hat bekanntlich, wenn die Abscissen den Reizgrössen, die Ordinaten den Empfindungsgrössen (also den Logarithmen jener) entsprechen, eine (nach unten) concave Gestalt. Fechner legte dabei das Coordinatensystem so, dass die Abscisse von der Curve in dem Punkte geschnitten wird, der einer Reizintensität entspricht, welche nöthig ist, um die kleinste eben merkliche Empfindung hervorzurufen. Diese Reizintensität nennt er „Reizschwelle", die ihr entsprechende kleinste, eben zum Bewusstsein kommende Empfindung „Empfindungsschwelle." Setzt man, wie dies Fechner thut, die Curve über die Abscisse hinaus fort, so würde sie jenseits derselben sich der Ordinatenaxe asymptotisch näheren; sie entspräche daselbst negativen Empfindungsgrössen, die beim Absinken der (positiven) Reizgrössen auf 0 unendliche Werthe annehmen. Keiner der Gründe, die Fechner für eine derartige Construction vorführt, kann dem Einwand des Vf. Stich halten, dass unter diesen Voraussetzungen die Empfindung $= 0$ werden müsste, wenn man mit einem Reize, welcher der Empfindung $+ a$ entspricht, gleichzeitig einen Reiz auf dieselbe

Nervenendigung wirken liesse, der — kleiner als die Reizschwelle — die Empfindung — *a* hervorriefe. — Weiter vermögen wir hier dem Verfasser leider nicht zu folgen. Uns scheint aus all' dem nur der eine Schluss zulässig, dass für solche zwischen 0 und dem Schwellenwerth gelegenen Reize das Gesetz eben keine Gültigkeit hat (p. 50), dass also die Curve nicht über die Abscisse hinaus fortgesetzt werden darf, mag nun die logarithmische Funktion oder eine andere den Beziehungen zwischen Reiz und Empfindung zu Grunde liegen. Der Vf. lässt nämlich die Curve durch den Anfangspunkt der Coordinaten gehen, d. h. Empfindung und Reiz gleichzeitig 0 werden. Den Widerspruch dieser Construction mit der Thatsache, dass unter dem Schwellenwerth gelegene Reizgrössen keine Empfindnng hervorbringen, sucht Vf. durch die Annahme zu lösen, dass die „bewusste Empfindung" nur quantitativ von der „unbewussten" verschieden sei (vgl. pag 64). „Unbewusste Empfindungen" sagt er (p. 9) seien eben nur „kleine Empfindungen" „keine Null-Empfindungen". Wir gestehen, dass wir uns von dem Nutzen dieser auch von manchen Physiologen producirten Ausdrucks- und Anschauungsweise nie recht haben überzeugen können. Keinenfalls steht er im Verhältniss zu den zahllosen und bedenklichen Missverständnissen, die dadurch schon hervorgerufen wurden. Es gibt keinen für unsere unmittelbare Erkenntniss klareren und schärferen Unterschied, als den zwischen dem Zustand der vorhandenen und der nicht vorhandenen Empfindung. Wir gelangen aus dem Unbewussten ins Bewusste [1]) und umgekehrt nur durch einen „qualitativen Sprung". Dass die Methode der „richtigen und falschen Fälle" die reale Existenz „unbewusster" Empfindungen statuire, vermögen wir nicht zuzugeben. Ob ein Erregungsvorgang auf den letzten cen-

[1]) Ich brauche diese Ausdrücke hier selbstverständlich in dem ursprünglichen und sprachgebräuchlichen Sinne, wonach alles innere oder „psychische" Erfahren = Bewusstsein ist. Viele haben sich freilich den Begriff des Bewusstseins von vornherein so hergerichtet, dass sie, um den Thatsachen gerecht zu werden, eines „unbewussten Bewusstseins" bedürfen. Auf solche Weise gewonnene „Resultate" gehen die Naturwissenschaft Nichts an.

tralen Sinnesflächen, (der natürlich stets einen Bewegungsvorgang darstellt), überhaupt Empfindung zur Folge hat, das hängt caeteris paribus bekanntlich nicht von der absoluten Grösse seiner lebendigen Kraft, sondern von dem Verhältniss dieser Grösse zur lebendigen Kraft der andern daselbst gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig vorhandenen Bewegungen ab [1]). Die Eruirung dieses Verhältnisses für alle gegebenen Bewegungsgrössen ist mit die eigentliche Aufgabe der Psychophysik; die Beziehungen der äusseren Reize zu den in Rede stehenden Bewegungen haben an sich nur physiologisches Interesse. — Die Möglichkeit der Methode der richtigen und falchen Fälle beruht nun darauf, dass, wie wir wissen, die Grösse der auf den letzten centralen Flächen beständig vorhandenen Bewegung nicht absolut constant, sondern mannigfachen zufälligen Schwankungen unterworfen ist. Weilt man in einem gänzlich verdunkelten Raume, in welchem sich eine Lichtquelle befindet, deren Intensität etwas kleiner als der Schwellenwerth ist, so sieht man für gewöhnlich (auch im peripheren Gesichtsfelde) Nichts. Auf Augenblicke aber, und oft gerade dann, wenn die Aufmerksamkeit nicht darauf gerichtet ist, wird sie uns sichtbar. (Analoges von Helmholtz an der Masson'schen Scheibebemerkt; vgl. Physiolog. Optik p. 315). Darauf, dass die — jeweils stets scharfe — Grenze des Ebenmerklichen keine stabile Lage hat, sondern aus dem angeführten Grunde innerhalb gewisser Grenzen zahllosen zeitlichen Schwenkungen unterworfen ist, beruht die scheinbare Breite derselben mit einem „oberen und unteren Grenzenwerth" und die Möglichkeit verschiedener Methoden zur Bestimmung der Unterschiedsempfindlichkeit [2]). — Bekanntlich ist die Möglichkeit der Methode der richtigen und falschen Fälle nicht der einzige Grund, den man für die

[1]) Es brauchen diese beiderlei Bewegungsvorgänge nicht an denselben centralen Nervenendigungen stattzufinden, sie können sogar den Endigungen ganz verschiedener Sinnesnerven entsprechen. Ja, es ist bekannt, dass Empfindungen auch durch lebhafte Vorstellungen „überdeckt" werden können. Alle diese Verhältnisse bedürften einer genaueren experimentellen Untersuchung.

[2]) Vgl. hierzu auch Wundt, Physiol. Psychologie p. 301.

reale Existenz „unbewusster Empfindungen" vorgebracht hat. Es ist zu einer eingehenden Kritik der hiefür angezogenen Thatsachen hier nicht der Ort. Auch jene oft angeführten eigenthümlichen Reflexphänomene, die der Vf. pag. 53 vermuthlich im Auge hat, beweisen im besten Falle nur, dass die Wirkungen gewisser Bewegungsvorgänge in den nervösen Centralorganen dieselben sein können, ob nun die Bedingungen vorliegen, unter denen diese Bewegungsvorgänge von Bewusstsein begleitet resp. gefolgt sind, oder nicht [1]).

Nachdem der Vf. die Möglichkeit und das Vorhandensein „negativer Reize" statuirt [2]) und gefunden hat, dass der Unterschied zwischen Empfindungen auf positive und solchen auf negative Reize ein qualitativer sei, geht er dazu über, die bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge wahrscheinlichste Beziehung zwischen Reiz und Empfindung festzustellen. Er ersetzt die Weber'sche Formel

$$\frac{\text{Reizunterschiedsschwelle}}{\text{Reiz}} = Const.$$

durch die Formel $\frac{u}{\beta} = k\,\beta + \frac{b}{\beta}$

(worin b der grössere, β der kleinere der den ebenmerklichen Reizunterschied u (die Reizunterschiedsschwelle) bildenden Reize, k eine Constante ist) — der einfachsten, wie er findet, welche den Bedingungen genügt, dass für $\beta = o$, $u = b$ werde und dass $\frac{u}{\beta}$ ein Minimum habe, wie solches nach den Untersuchungen Aubert's für den Lichtsinn bei gewissen mittleren Helligkeitsgraden eintritt und wie es auch in den Gewichts-Versuchen, die unter Hering's Leitung angestellt wurden, bei einer gewissen mittleren Druckgrösse sich zeigte. — Unter Zuhilfenahme der Supposition — als der einfachsten — dass die Empfindungsunterschiede mit der Grösse der eben merklich

---

[1]) So wenig verführerische Argumente, wie das der einfachen Leitungsverhältnisse in der grauen Substanz beim gewöhnlichen Reflexe (pag. 9), sollte man hier nicht geltend machen.

[2]) Ueber negative Nervenerregung vgl. meine Bemerkungen in dem Schriftchen „Ueber regulatorische und über cyclische Geistesstörungen", Bonn 1877, p. 13 ff.

verschiedenen Reize proportional wachsen, leitet der Verfasser eine neue Formel für die quantitativen Beziehungen zwischen Reiz und Empfindung ab, deren Discussion im Original nachzusehen ist.

Endlich erörtert derselbe die Natur und Wirkung jener causalen Mittelglieder, die sich zwischen äusseren Reiz und seinen Endeffect, die Empfindung, einschieben. Seine Ansicht von der Unausführbarkeit experimenteller Bestimmung des Verhältnisses von Reizgrösse zur Grösse des von ihr abhängigen sensibeln „Nervenleitungsthätigkeit" (pag. 70) möchten wir nicht für alle Sinnesgebiete theilen.

Ein Schlusscapitel behandelt, die Fälle in's Auge fassend, wo periodische Bewegungsformen den Sinnesreiz bilden, die Frage nach dem Verhältniss der Empfindungsqualität zur Frequenz der Perioden in der Zeiteinheit. Vf. beschränkt sich dabei zunächst auf den Gehörsinn [1]). Wir heben aus den bezüglichen Erörterungen die treffende Bemerkung hervor, dass die Annahme Herbart's, mit dem Hören von Octaven würden gleiche Empfindungsunterschiede abgeschnitten, ein ganz willkürlicher Ausdruck für die Thatsache ist, dass mit dem Wachsen der Schwingungszahlen periodisch analoge Empfindungsqualitäten wiederkehren. Es tritt dieser Fall bekanntlich bei jeder Verdoppelung der Schwingungsfrequenz ein.

Möge das anregende Schriftchen des Herrn Vf. recht Viele zu experimenteller Verfolgung psychophysischer Fragen veranlassen, von der die weiteren Fortschritte auf diesem Gebiete abhängen.

Dr. C. Dittmar.

---

[1]) Ueber den relativen Zuwachs der Wellenlänge, welcher einen eben merklichen Unterschied im Farbenton bedingt, hat Mandelstamm auf Helmholtz' Veranlassung Untersuchungen angestellt. Arch. f. Ophthalmologie, Bd. XIII. Jahrg. 1867. p. 399 ff.

Philosophische Schriften von Dr. *Franz Hoffmann*, ordentlicher Professor an der Universität Würzburg u. s. w. Vierter Band. Erlangen, A. Deichert, 1877. Gr. 8°. 472 S.

Es ist in weiten Kreisen bekannt, wie grosse Verdienste um philosophische Forschung sich der Verfasser durch Herausgabe der Werke Baader's sowie durch lichtvolle Erläuterung und nachdrückliche Vertheidigung der Lehren desselben in einem Zeitraum von mehr als vierzig Jahren regster Thätigkeit erworben hat. Nunmehr bietet er einen vierten Band „Philosophischer Schriften" dar. In ihm treten auf's Neue alle die Vorzüge zu Tage, welche Hoffmann's schriftstellerische Leistungen überhaupt auszeichnen, nicht am Wenigsten jene „beinahe fabelhaft zu nennende Belesenheit", deren Erdmann in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie ausser Anderem gedenkt. Gleich den früheren Bänden aber, deren erster 1868 erschienen ist, hat der vorliegende an seinem Theile die Aufgabe, die Bedeutung von Baader's Philosophie nachzuweisen und insbesondere den lang gehegten Irrthümern über das Verhältniss zwischen Baader und Schelling zu begegnen: solches geschieht in Verbindung mit der Recension wichtigerer Erscheinungen der philosophischen Literatur aus den Jahren 1861 bis 1871. Die kritisirten Bücher selbst beziehen sich ihrem Inhalte nach theils auf Philosophen des Alterthums, auf Pythagoras, Plato, Theophrast, Plotin, theils auf mittelalterliche Mystik, wie sie bei Dante oder bei Meister Eckhart und in der Genossenschaft der Gottesfreunde auftritt, theils betreffen sie die Lehrsysteme von Philosophen der neuen Zeit. Ausserdem werden Werke besprochen, welche in das besondere Gebiet der Naturphilosophie einschlagen oder Culturgeschichtliches zum Gegenstande haben oder in den Bereich der Ethik fallen oder dem Kreis der Erkenntnisstheorie eignen oder der Psychologie angehören. So füllen 62 längere und kürzere Abhandlungen mit steter belehrender Rücksicht auf Baader den vorliegenden Band. Derselbe sammt den anderen Bänden der „Philosophischen Schriften" hat nicht blos jenen Werth, welchen man einer Recensionensammlung um des Ueberblickes willen, den sie über die philosophischen

Leistungen der Zeitgenossen gibt, beilegen mag; vielmehr kommt hier in Betracht, dass es Baader's Weltanschauung ist, deren Grundgedanken durchweg zum Maasse der philosophischen Produkte dienen und an den letzteren ihre Ueberlegenheit bewähren sollen.

Rabus.

Die Erblichkeit. Eine psychologische Untersuchung ihrer Erscheinungen, Gesetze, Ursachen und Folgen. Von *Th. Ribot.* Deutsch von Dr. med. Otto Hotzen. Leipzig, Veit & Co., 1076. 8°. (425 S.)

Herr Dr. Theodor Ribot, Docent der Philosophie in Paris, hat sich seit mehr als einem halben Decennium durch seine Studien über die gegenwärtige englische Psychologie, über Materialismus und Spiritualismus, sowie durch die Herausgabe einer seit Januar 1876 von ihm redigirten philosophischen Monatsschrift rühmlich bekannt gemacht und nun mit vielem Fleiss und Scharfsinn die Frage über die Erblichkeit bearbeitet. Das dabei vorliegende philosophische Problem über die Fortpflanzung der psychischen und somatischen Eigenschaften von einem Individuum auf das andere, streift gleichzeitig in das Gebiet der Psychologie, der Ethik und Biologie einerseits, sowie in das der vergleichenden Anatomie, Physiologie, Anthropologie und Embryologie andererseits. Man sieht, dass wir es hier mit einem Gegenstand zu thun haben, der halb zur Philosophie und halb zur Naturwissenschaft und Medicin gehört. Auch beschäftigte gerade das Problem der Vererbung von jeher viele Philosophen, Naturforscher und Aerzte in gleichem Maasse.

Schon Aristoteles war von der Beharrung und Constanz in der Vererbung leiblicher und geistiger Aehnlichkeiten und von der Unmöglichkeit ihrer Nichtexistenz so fest überzeugt, dass er den biologischen Grundsatz aufstellte: Derjenige, der seinen Eltern nicht gleiche, sei eine Art von monströser Ausnahme, denn in ihm entferne sich die Natur von ihrer

Art, und dies wäre der erste Schritt zur Entartung. (De generat. anim. IV, 3.) Beim römischen Dichter Catullus finden wir einen hierher gehörigen, die Aristotelische Ansicht erläuternden Satz in folgendem Pentameter: „Naturae sequitur semina quisque suae.“ Fast ähnlich lautet eine Stelle bei Horaz in Bezug auf Vererbung der tüchtigen und guten Charaktereigenschaften: „Fortes creantur fortibus et bonis“, woraus man mit Leichtigkeit auch auf die Vererbung des Gegentheils zu schliessen berechtigt ist, dessen Bestätigung der bedeutendste Dramatiker und Menschenkenner der neuern Zeit, Shakespeare in dem Satze ausspricht: „Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.“ (Cowards father cowards, and base things sire base. Cymb. IV. 2.) Auch Voltaire huldigt dieser psychologischen und charakterologischen Ansicht, indem er sagt, dass die Leiblichkeit, die zweite Mutter der Seele, vom Vater auf den Sohn denselben Charakter Jahrhunderte lang fortpflanzt. — In den Sprüchwörtern, diesen vulgär-philosophischen Aphorismen und Maximen, kehrt der Hinweis auf unser Thema öfters wieder, wie z. B. in dem Sprüchwort: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme.“ Ferner treffen wir in der urchristlichen Weltanschauung eine Ahnung von der Wichtigkeit unserer Frage in dem palästinensischen Dogma von der Erbsünde ebenso an, wie in dem bekannten altkirchlichen Glaubensbekenntniss, diesem inhaltsschweren Resumé der volksthümlichen christlichen Metaphysik in den Worten: „Credo in filium Dei, Deum de Deo, lumen de lumine, consubstantialem patri“, in welchem nicht blos die rein geistige, sondern auch die substantielle Vererbung deutlich ausgesprochen wird.

Trotzdem finden wir bei den Philosophen des Mittelalters und der neuern Zeit die Erblichkeitsfrage sehr selten und höchst spärlich berührt. Kant, der mit grosser Vorliebe kosmogenetischen und anthropologischen Studien sich bekanntlich hingab, und dadurch einerseits das hohe Verdienst hatte, die s. g. Kant-Laplace'sche Theorie von der Entstehung des Planetensystems, und andererseits die moderne Anthropologie angeregt zu haben, ist der Psychologie im Ganzen

und unserer hier vorliegenden Frage insbesondere, immer aus dem Wege gegangen. Dasselbe gilt von seinen Nachfolgern Fichte, Schelling und Hegel und den Schülern des Letztern bis auf die neueste Zeit. So fand ich in der erst vor einem halben Jahr erschienenen Naturphilosophie des Herrn Prof. C. L. Michelet, (das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, II. Th. Berlin, 1876. S. 440), dass das Problem der Erblichkeit mit folgenden kurzen Worten abgefertigt wird: „Beide Geschlechter liefern bei der Zeugung Stoff und Form, wie das Kind ja auch beiden Eltern ähnlich ist." Viel ausführlicher und gründlicher haben zwei andere Philosophen in Deutschland dies Thema behandelt, nämlich Schopenhauer und Hartmann, von denen Ersterer im 2. Bande seines Werkes (die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1859. S. 590.) das 43. Kapitel der „Erblichkeit der Eigenschaften" ausschliesslich widmet.

Es war daher ein besonderes Verdienst, dass Ribot es unternahm, die Frage über die Erblichkeit zum Gegenstande einer ebenso umfangreichen und fleissigen, als mit kritischer Umsicht und Schärfe ausgearbeiteten Schrift zu machen. Das Ribot'sche Werk zerfällt in vier gesonderte Theile, von denen der erste unter der Rubrik: „Thatsächliches" zunächst alle hierher gehörigen, sehr zahlreichen historischen Facta und Beobachtungen über die Erblichkeit der Instincte, der Sinnesfunctionen, des Gedächtnisses, der Gefühle und Leidenschaften, der Willenskraft, der völkerpsychologischen Eigenthümlichkeiten und der krankhaften Seelenzustände sehr ausführlich bringt, wobei er alles hierher Gehörige aus dem Gebiete der Psychiatrie mit eben so grossem Geschick wie scharfer Kritik zusammenstellt.

Der 2. Theil bespricht die Gesetze der Vererbung und weist die verschiedenen Formen derselben in Bezug auf directe Vererbung, Raçenkreuzung, indirecte Vererbung in Seitenlinien und auf Atavismus, mit Hülfe der statistischen Ergebnisse, nebst den Ausnahmen vom Gesetze der Erblichkeit, in streng wissenschaftlichem Sinne nach.

Der dritte Theil ist den causalen Momenten gewidmet und bespricht das ursächliche Verhältniss zwischen

somatischer und psychischer Vererbung im Allgemeinen, mit Berücksichtigung der Phänomene des bewussten und unbewussten Lebens, sowie der mechanischen und idealen Auffassung der Denkprocesse mit ziemlicher Vollständigkeit.

Endlich der vierte Theil stellt die interessanten Fragen über die Folgezustände, welche die Vererbung erzeugt in Bezug auf die Heirathen unter Blutsverwandten, auf die Entstehung der Instincte, auf Vervollkommnung der Intelligenz, auf das Problem der Willensfreiheit und moralischen Verantwortlichkeit, und schliesslich in Bezug auf Adelstand und Kastenbildung, mit Allem, was hierher gehörig ist, zusammen.

Man ersieht aus diesem gedrängten Inhaltsverzeichniss, ein wie reiches Material der französische Autor aus den verschiedenartigsten Gebieten der biologischen Wissenschaft, nämlich der Physiologie, Anthropologie, Psychologie des Menschen, der Thiere und der Völker, der Psychiatrie und Embryologie auf philosophischer Grundlage mit vielem Fleisse zusammen gebracht hat, um seinen Gegenstand nach allen Seiten hin möglichst erschöpfend abzuhandeln.

Was die deutsche Uebersetzung dieses Werkes anbetrifft, so hat sich Herr Dr. Hotzen durch Herausgabe desselben ein gewisses Verdienst erworben, besonders durch seine neuen literarischen Nachweise in einzelnen Anmerkungen und in der Vorrede. Er war bemüht, überall das französische Original möglichst treu zu übersetzen; doch scheint er mir hier bisweilen zu weit gegangen zu sein. Die von ihm gebrauchten Ausdrücke „seelisch und leiblich" statt psychisch und somatisch oder physiologisch und psychologisch, scheinen mir für die wissenschaftliche Auffassung nicht glücklich gewählt, ebensowenig der Ausdruck „pünktlich" für exact. So findet sich z. B. auf Seite 15 der Satz: „die Kennzeichen des Instinctes sind hinreichend pünktlich, um ihn von andern psychischen Erscheinungen zu unterscheiden", und Seite 204 derselbe ungenaue Ausdruck für exact und präcis. Ebenso liess er sich verleiten, das Wort „constitution", welches bekanntlich auch Beschaffenheit bedeutet, stets durch „Verfassung" zu übersetzen, und so finden wir (Seite 15.) Folgendes: „Das Thier ererbt seine seelischen Anlagen

von seinen Erzeugern ebenso gut, wie seine körperliche Verfassung." Auch das Wort „membre" welches nicht blos Glied, sondern auch Mitglied bedeutet, wird stets mit dem ersteren Wort irrthümlich übersetzt, so z. B. S. 116. Das Streben nach zu wortgetreuer Uebersetzung veranlasste den Satz: „nos canards musqués domestiques, quoique très-indolents, aiment à se percher sur les murs, les granges" in folgender Fassung wiederzugeben (S. 17.): „unsere Haus-Bisamenten lieben trotz ihrer grossen Trägheit doch noch, sich auf Mauern und Zäune zu setzen," statt: „setzen sich sehr gern." S. 339 muss es wohl Ammoniak statt Alkali heissen. Auch die Namen der Aerzte de Haen, Albers und Cohn (S. 219, 348, und 46) sind nicht richtig geschrieben. Endlich findet sich S. 236, wo gelegentlich von den Ausnahmen der Vererbung die Rede ist, eine Stelle in Bezug auf den Vater Friedrichs des Grossen. „Frédéric Guillaume de Prusse était en proie à une sorte de folie" welche jedenfalls anders, als es geschehen, übersetzt werden musste. Im Uebrigen aber liest sich die Uebersetzung, welche in der That mit einigen Schwierigkeiten, wie wir gern eingestehen, verbunden war, recht fliessend und klar. Die Ausstattung der deutschen Ausgabe ist in Bezug auf Papier und Correctheit des Druckes ganz vorzüglich.

Berlin. Dr. Bergson.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Encyclopädie. Sammelwerke. v. Kirchmann, J. H., Katechismus der Philosophie. 8. Leipzig, Weber. n. 2 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Lübbert, E., die Gründung der Akademie durch Platon. Rede. gr. 4. Kiel, Universitäts-Buchhandlung in Comm. n. 1 M. — Ihm, O., über den Begriff der Platonischen δόξα und deren Verhältniss zum Wesen der Ideen. gr. 8. Gotha, Conrad. n. 1 M. — Aristotelis de anima libri III. Ed. F. A. Trendelenburg. Ed. 2. gr. 8. Berlin, W. Weber's Verlags-Conto. n. 12 M. — Bernays, J., die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls, nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und in's Deutsche übertragen. gr. 4. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. in Comm. n. 4 M. — Ciceronis, Marci Tullii, Cato major de senectute. Erklärt von J. Sommerbrodt. 8. Aufl. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche

Buchh. 75 Pf. — Feuerbach, L., Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. 3. Aufl. 16. Leipzig, O. Wigand. n. 2 M. — Klemperer, Christian Thomasius, ein Vorkämpfer der Volksaufklärung. Vortrag. gr. 8. Landsberg a. W., Schaeffer & Co. n. 80 Pf. — Baumgartner, A., Lessing's religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens". gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandl. n. 2 M. — v. Leclair, A., kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kant's. gr. 8. Prag, Tempsky. n. 2 M. 80 Pf. — Pesch, T., die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft". Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik. gr. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandl. n. 1 M. 70 Pf. — Schneider, G., die metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie, dargestellt und kritisch untersucht. gr. 8. Erlangen, Deichert. n. 1 M.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Anhuth, K. O., das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung. Ein ἀνθηλον κόν der Hartmann'schen Philosophie. Halle, Fricke. n. 3 M.

IV. Zur Erkenntnisslehre und Logik. v. Prantl, C., Verstehen und Beurtheilen. gr. 4. München, Franz'sche Buchh. in Comm. n. 1 M. 20 Pf.

V. Zur Anthropologie und Psychologie. Ballauff, L., die Elemente der Psychologie. gr. 8. Cöthen, Schulze. n. 4 M. — Spiess, E., Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung dargestellt. gr. 8. Jena, Costenoble. n. 13 M.

VI. Zur Naturphilosophie. Erdmann, B., die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie. gr. 8. Leipzig, Voss. n. 4 M. 80 Pf. — Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. 55. u. 56. Liefg. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandl. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 243.] — Kramer, P., Theorie und Erfahrung. Beiträge zur Beurtheilung des Darwinismus. gr. 8. Halle, Nebert's Verlag. n. 4 M. — Miquel, R., die Theorie natürlicher Entwicklung und ihre nächsten Beziehungen zum Leben und Denken der Menschen. gr. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 2 M. — Rade, E., Charles Darwin und seine deutschen Anhänger im Jahre 1876. gr. 8. Strassburg, Schneider. n. 1 M.

VII. Zur Ethik, Rechtsphilosophie und Culturgeschichte. Dühring, E., der Werth des Lebens populär dargestellt. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 6 M. — Grundzüge, die, der Gesellschaftswissenschaft oder physische, geschlechtliche und natürliche Religion. 8. Berlin, Staude. n. 2 M. 50 Pf., geb. n. 3 M. 50 Pf. — Pfenninger, H., der Begriff der Strafe. Untersucht an der Theorie des Hugo Grotius. gr. 8. Zürich, Orell, Füssli & Co. n. 8 M.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Delff, H. K. H., Prometheus. Dionysos. Sokrates. Christos. Beiträge zur Religionsgeschichte. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 4 M.

IX. Zur Aesthetik. Beauquier, Ch., la musique et le drame. Etude d'esthétique. 8. Paris, Sandoz u. Fischbacher. n. 3 M. 50 Pf. — Swiecianowski, J., die musikalische Scala in der Welt. Was ist Schönheit? gr. 8. Berlin, Stuhr'sche Buchh. n. 75 Pf.

X. Zur Pädagogik. Schulwart, deutscher. Pädagogische Monatshefte im Harnisch. Herausgegeben von P. Schramm. 6. Bd. 1. Hft. gr. 8. München, J. A. Finsterlin. pro cplt. baar 6 M. — Wegweiser durch die pädagogische Literatur. 2. Jahrgang 1876. gr. 8. Wien, Pichler's Witwe und Sohn. n. 2 M. — Hoffmeister, H., Comenius und Pestalozzi als Begründer der Volksschule. 8. Berlin, Bichteler u. Co. n. 1 M. 50 Pf. — Milde, V. E., allgemeine Erziehungskunde. Neu herausgegeben von F. Tomberger. 8. Wien, Graeser. n. 3 M. 20 Pf.

geb. n. 4 M. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 9. Jahrg. Herausgegeben von T. Ziller. gr. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 5 M. — Ziller, T., Erläuterungen zum Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik nebst Mittheilungen an seine Mitglieder. Jahrgang 1876. gr. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 1 M. — Gräfe's, H., deutsche Volksschule oder die Bürger- und Landschule nach der Gesammtheit ihrer Verhältnisse. 3. Aufl. Liefr. 1. u. 2. gr. 8. Jena, Costenoble. à n. 50 Pf. — Universitäts-Kalender, deutscher. Herausgegeben von F. Aschersson und W. Seelmann. 11. Ausg. Sommer-Semester 1877. 2 Thle. 16. Berlin, Simion. Geb. n. 2 M. 25 Pf.; 2 Thl. apart. n. 1 M. 50 Pf. — Jahrbuch, deutsches akademisches. 2. Jahrgang 1877. 8. Leipzig, Weber. n. 10 M. — Schneider, L., Auch für Gymnasial-Reform. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte. gr. 8. Neu-Ruppin, Held. n. 1 M. — Weiss, K., Erziehung und Unterricht durch deutsche Frauen und Jungfrauen. 8. Erfurt, Keyser'sche Buchh. n. 1 M.

Philosophische Vorlesungen der deutschen Universitäten

Sommer 1877.

III.

Innsbruck. Theol. Fac. Jung, o. P., theologia moralis et pastoralis. — Wieser, a. P., propaedeutica philosophico-theologica. — Limbourg, Doc., propaedeutica philosophico-theologica; ausgewählte propädeutische Fragen. — Jur. Fac. Ullmann, o. P., Rechtsphilosophie. — Philos. Fac. Jülg, o. P., über Wesen und Eintheilung der Sprachen. — Wildauer, o. P., Lehre von der Unsterblichkeit; Gymnasialpädagogik. — Barach-Rappaport, die Grundprobleme der Psychologie als Naturwissenschaft; urkundliche Darstellung der Philosophie B. Spinoza's m. philosophischen Uebungen. — Biel, Doc., Darstellung der Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Philosophie in ihren Grundzügen.

Recensionen-Verzeichniss.

v. Amyntor, Randglossen zum Buche des Lebens. (Hamb. Ref. 28.; Grenzboten 9.)

v. Bärenbach, Herder als Vorgänger Darwin's (Neue evangelische Kirchenztg. 7.)

Bärthold, Lessing und die objective Wahrheit. (Sonntagsbeilage d. Neuen Preuss. Ztg. 10.)

Bahnsen, Mosaiken und Silhouetten. (N. Fr. Presse 4517.)

Ballauff, die Elemente der Psychologie. (Theol. Litbl. XII, 5; Mag f. d. Lit. d. Ausl. 9.)

Bernstein, Naturkraft und Geisteswalten. (Coulisse 46.)

v. Bethmann-Hollweg, über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. (Jen. Lit. Ztg. 6.)

Beumer, Erziehungsspiegel. (L. C. 10.)

Beyer's Bibliothek pädagogischer Classiker. (Anz. f. d. neueste päd. Lit. VI, 3.)

Blümner, Lessings Laokoon. (Westerm. Monatsh. 245.)

Bluntschli, Politik als Wissenschaft. (L. C. 14.)

Brücke, Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute. (L. C. 12; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 9.)

Büchner, Aus dem Geistesleben der Thiere. (Hamb. Corresp. 287; Ueber Land und Meer 20.; Oesterr. Post 14.)
Büchner, Kraft und Stoff. (Hamb. Corresp. 287.)
Camerer, Die Lehre Spinoza's. (Augsburg. Allg. Ztg. 60.)
Carneri, Gefühl, Bewusstsein, Wille. (L. C. 9.)
Comenius, grosse Unterrichtslehre. (Volksschule 6.)
Darwin, gesammelte Werke. (Bonn. Ztg. 40.)
Diesterweg's ausgewählte Schriften. (Köln. Zeitg. 50 III; Ungar. Schulbote 12.)
Dieterich, Kant und Newton. (Schwäb. Merkur 60.)
Dieterici, die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert n. Chr. (L.C. 12.)
Döring, die Kunstlehre des Aristoteles. (Europa 11.)
Dressler, Beneke's neue Seelenlehre. (Dtsche Schule III, 4. 2.)
Duboc, gegen den Strom. (Berl. Fremdenbl. 22; Europa 9.)
Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. (Lit. Rundschau III. 3.)
Dühring, krit. Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. (Pilsner Ztg. 20 u. ff.)
Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit. (Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos. I, 2)
Fechner, Vorschule der Aesthetik. (Europa 11. Mind. V. 1877.)
Ferrier, D. The functions of the brain. (Mind V. 1877.)
Fischer, Friedrich der Grosse und die Volkserziehung. (Protestant. Kirchenztg. 10.)
Fleming, W., The Vocabulary of Philosophy etc. 3. ed. H. H. Calderwood. (Mind. V. 1877.)
Flügel, die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. (Theol. Lit. XII, 5; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 10.)
Förster, Sammlung wissenschaftlicher Vorträge. (Jen. Lit.-Ztg. 8.)
Franz, die Wahl des Berufs (L. C. 8.)
Freihold, die Lebensgeschichte der Menschheit (Bes. Beil. z. D. Reichs- u. preuss. Staatsanz. 10.)
Frohschammer, über die religiösen und kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart. (Bl. f. lit. Unterh. 8.)
Frohschammer, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. (Jen. Lit.-Ztg. 8.)
v. Gebler, Galileo Galilei und die röm. Curie (Jen. Lit.-Ztg. 7.)
Gizycki, die Philosophie Shaftesbury's (Westerm. Monatsh. 245.)
Glogau, Steinthals psychologische Formeln. (Bl. f. lit. Unterhaltg. Zeitschr. f. Völkerpsychol. IX, 3.)
Göring, Raum und Stoff. (Gött. gel. Anz. 9.)
Gotschlich, Lessing's aristotel. Studien (Europa 11.)
Grün, die Philosophie der Gegenwart. (Neue Fr. Presse 4310; Trübner's American and Orient. lit. Record 118 und 119.; Augsb. Allg. Ztg. 68. 69.)
Hann, die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes. (Jen. Lit. Ztg. 11.)
Hanslick, Vom Musikalisch-Schönen. Dtsche. Romanztg. 20; Europa 11.)
Harms, die Philosophie seit Kant. (Neue ev. Kirchenztg. 53; Bl. f. lit. Unterh. 9; Il Diritto 353.)
v. Hartmann, gesammelte Studien und Aufsätze. (Mag. f. d. Lit. des Ausl. 9.)
Hartmann, Darwinismus und Thierproduction. (Hamb. Corresp. 287.)
Hausrath, D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit. (Augsburg. Allg. Ztg. 28.)
Hellenbach, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. (Mag. f. d. L. d. Ausl. 6. Bl. f. lit. Unterh. 9.)
v. Hellwald, Culturgeschichte. (Allg. Ztg. d. Judenth. 1 u. ff.; Anz. f. d. n. pädag. Lit. VI, 1.)

Henle, anthropolog. Vorträge (Natur N. F. III, 7. Frankfurter Ztg. 3, I und 5, 1.)
Herbst, Johann Heinrich Voss. (Köln. Ztg. 59. II.)
Hermann, der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philosophie. (Dtschr. Merkur 11.)
Honegger, Geschichte der französ. Cultureinflüsse in d. letzten Jahrhunderten. (Litt. Verkehr VIII, 3.)
Hoppe, die Zurechnungsfähigkeit. (Theol. Litbl. XII, 5.)
Huber, der Pessimismus (Neueste Nachrichten 219 u. 220; Mag. f. d. Lit. des Ausl. 6.)
Huxley, Reden und Aufsätze. (Köln Ztg. 67 II.)
Jacoby, die Idee der Entwickelung. (L. C. 10.)
Kahle, Grundzüge der evangelischen Schulerziehung. (Pädag. Bl. f. Lehrerbildung V, 6.)
Kapp, Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Chr. Kapp. (Magdeb. Ztg. 45; Europa 8.)
Kaufmann, der Kampf der französ. und deutschen Schulorganisation in Elsass-Lothringen. (Nationalztg. 124.)
Kelle, die Jesuiten-Gymnasien in Oesterreich. (Jen. Lit.-Ztg. 7; L.C. 14.)
Kirchenzucht und Lehrzucht. (Sächs. Schulztg. 5.)
v. Kirchmann, philos. Bibliothek. (Europa 10.)
Kirchner, Leibniz' Psychologie. (Bl. f. lit. Unterh. 9.)
Kirchner, zur Reform des Religionsunterrichts. (Jen. Lit.-Ztg. 11.)
Klein, kosmologische Briefe über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Weltbaues (Schles. Presse 97.)
Klotz, philosophische Propädeutik. (Anz. f. d. neueste pädag. Lit. VI, 3.)
Kramer, Franke's pädag. Schriften. (Pädag. Bl. f. Lehrerbildung. V, 6.)
Krause, die Gesetze des menschlichen Herzens. (Jen. Lit.-Ztg. 9.; Ztschr. f. d. österr. Gymn. 27, 12; Nationalztg. 129.; L, C. 14.)
Kuhl, die Anfänge des Menschengeschlechts (Natur N. F. III, 7; Theolog. Literaturbl. XII, 4.; Gaea XIII, 3.)
Kym, metaphysische Untersuchungen, (Zeitschrift für d. ges. lutherische Theolog. 38, 2.)
Laas, Kant's Analogien der Erfahrung. (Westerm. Monatsh. 245.)
Lammers, die Frau. (L. C. 14; N. ev. Kirchenztg. 6.)
Landau, System der gesammten Ethik. (Schles. Presse 93.)
Lange, Geschichte des Materialismus. (Westermann Monatsh. 245.)
v. Laveleye, Protestantismus und Katholicismus etc. (Westermann's Monatsh. 245.)
v. Laveleye, die religiöse Zukunft der civilisirten Völker. (Westerm. Monatsh. 245.)
Lazarus, das Leben der Seele. (Augsb. Allg. Ztg. 72.)
Lewes, Geschichte der neueren Philosophie. (Westerm. Monatsh. 245.; Theol. Lit.-Ztg. II, 4.; L. C. 12.)
Lindner, pädagogische Classiker. (L. C. 9; Dtsche Schule III. 4. 2.; Jen. Lit.-Ztg. 9.)
Löwe, der Kampf zwischen dem Nominalismus und Realismus im Mittelalter. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 9.; Theol. Litbl. XII, 6. u. 7.)
Lorm, der Naturgenuss. (Neue fr. Presse 4495.; Ueb. Land u. Meer 23.)
Marr, religiöse Streifzüge eines philosophischen Touristen. (N. fr. Presse 4509.)
Marx, Gemüth und Welt. (Geschäftsreisender VI, 4; Hamb. Reform 21.; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 11.)
Mascher, das deutsche Schulwesen. (L. C. 10.)
Mehring, die philos.-krit. Grundsätze der Selbst-Vollendung. (Augsb. Allg. Ztg. 41.; Schwäb. Merkur 54.)
Mestorf, der internationale Anthropologen- und Archäologen-Congress in Budapest. (L. C. 8.)

Michelet, das System der Philosophie. (L. C. 9.)
Michelsen, Briefe von Schiller über ästhetische Erziehung. (Lit. Verkehr VIII, 1.; Dtsche Romanztg, 22.)
Milde, allgemeine Erziehungslehre. (Jen. Lit.-Ztg. 8.; Volksschule 5.)
Mill, vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts. (Jen. Lit.-Ztg. 9.)
Morres, Herder als Pädagog. (L. C. 8.)
Nohl, unsere geistige Bildung. (Ueber Land u. Meer 20.; Allg. Modenztg. 10.; Neue fr. Presse 4517.)
Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant. (Köln. Ztg. 57, II.)
Périn, christliche Politik. (Lit. Rundschau III, 2.)
Perty, über das Seelenleben der Thiere. (Volksschule 1.)
Platz, Schleiermacher's pädagog. Schriften. (Pädag. Blatt für Lehrerbildung. V, 6.)
Poel, Johann Georg Hamann, der Magus im Norden. (Westerm. Monatsh. 245.; Ztschr. f. d. ges. luther. Theol. 38, 2.)
Pötter, der persönliche Gott und Welt. (Ztschr. f. d. ges. lutherischen Theol. 38, 2.)
Preyer, über die Ursache des Schlafes. (Gesundheit II, 9.)
Pröhle, Lessing, Wieland, Heinse. (Dtsche Romanztg. 18; Westermann's Monatsh. 245; Bresl. Ztg. 423.; Zeitschrift f. dt. Alterthum XXI. 1.; Mag. f. d. L. d. Ausl. 12.)
Rabus, Philosophie und Theologie. (Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 11.)
Raith, Entdeckungen im Gebiete der geistigen Verrichtungen des Centralnervensystems. (L. C. 10.)
Reichardt, Logik, Stylistik und Rhetorik. (Anz. f. d. neueste pädagog. Lit. VI, 3.)
Die confessionslose Religion. (Frkf. Ztg. 365, I.)
Reymond, der Culturkampf in der Bronce. (Grenzboten 7.; Presse 22; Dtsche Ztg. 1793; Bund 20; Neue ev. Kirchenztg. 7.)
Reymond, das neue Laienbrevier des Häckelismus. (Grenzboten 8; Südd. Presse 5; Presse 358; Bund 20; Neue Börsenztg. 5; Das neue Bl. 24; Neue evang. Kirchenztg. 7.)
Ribot, die Erblichkeit. (Dtsche Ztschr. für prakt. Med. 48; Vierteljschr. f. wiss. Philos. I, 2.)
Rothschild, Spinoza. (Europa 10.)
Schaarschmidt, philosophische Monatshefte. (Europa 11; Augsburger Allg. Ztg. 74.)
Schedle, die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. (L. C. 14.)
Schiaparelli, die Vorläufer des Copernicus im Alterthum. (L. C. 10.)
Schleiden, die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaft im Mittelalter. (Allg. Ztg. d. Judenthums 41, 7.)
Schmid, die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zu Philosophie, Religion und Moral. (Neue ev. Kirchenztg. 4; Schwäb. Merkur 72.)
Schmidt, die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten. (Naturforscher 8.)
Schmidt, Michel de Montaigne. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 7.)
Schmitz-Dumont, Zeit u. Raum. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. I, 2.)
Schönberg, die sittlich religiöse Bedeutung der socialen Frage. (Gemeinnützige Wochenschrift 5. u. 6.)
Schramm, Grundgedanken und Vorschläge zu einer deutschen Unterrichtsgesch. (Anz. f. d. neueste pädag. Lit. VI, 3.)
Schultz, die häusliche Erziehung im Zusammenhange mit der Schule. Rostock. Ztg. 269; Hannov. Schulztg. 6.)
Schultze, Kant und Darwin. (Westerm. Monatsh. 245.)
Schultze, Herbert Spencer's Erziehungsmethode. (Bl. f. lit. Unterh. 10.)
Schuster, Rhetorik für höhere Schulen. (Pädag. Archiv. 19, 2.)

Secchi, die Einheit der Naturkräfte. (Lit. Rundschau III, 1.)
Seyffarth, Johann Heinrich Pestalozzi. (Anz. f. d. n. päd. Lit. VI, 2.)
Spiller, die Urkraft des Weltalls. (Westl. Post 6.)
Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisslehre in Kant's Philosoph. (Westerm. Monatsh. 245.)
Stein, das Licht im Dienste wissenschaftlicher Forschung. (Natur N. F. III, 12.)
Strauss, gesammelte Schriften. (Westerm. Monatsh. 245; Sonntagsbl. f. Jederm. 10.)
Teichmüller, Studien zur Geschichte d. Begriffe. (Theol. Litbl. XII, 4.)
Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie (L. C. 9.)
Ulrici, Abhandlungen z. Kunstgeschichte. (Sonntagsbl. d. Bund. 46; Europa 11.)
Ulrici, Gott und die Natur. (Ztschr. f. d. ges. lut. Theol. 38, 2.)
Uphues, Kritik des Erkennens. (Bl. f. lit. Unterh. 6.)
Vaihinger, Goethe als Ideal universeller Bildung. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 6.)
Vogt u. v. Sallwürk, J. J. Rousseau. (Pädag. Bl. f. Lehrerbildung V, 6.)
Voller, die Entwickelung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. (Das neue Blatt 21.)
Waitz, Anthropologie der Naturvölker. (Natur N. F. III, 7)
Weis, Idealrealismus und Materialismus. (Schles. Presse 93; Augsb. Allg. Ztg. 50.)
Widemann, über die Bedingungen der Uebereinstimmung des discursiven Erkennens mit dem instinctiven (L. C. 10.)
Wiese, deutsche Briefe über Engl. Erziehung (L. C. 8., N. ev. Kirchenz. 3; Nordd. Allg. Ztg. 59.)
Wiessner, vom Punkte zum Geist. (Bohemia 31.)
Wiessner, die wesenhafte od. absolute Realität des Raumes. (Bohemia 31.)
Wigand, der Darwinismus u. d. Naturforschung Newton's u. Cuvier's. (Lit. Handw. f. d. kathol. Dtschl. 202; Neue evangel. Kirchenz. 6.)
Windelband, über den gegenw. Stand der psychologischen Forschung. (L. C. 14.)
Winter, der schriftliche Gedankenausdruck. (Pädag. Bl. f. Lehrerbildung. V, 6.)
Zeller, über teleologische u. mechan. Naturerklärung. (Schwäb. Merkur 60.)
Ziegler, Lehrbuch der Logik. (Anz. f. d. newste pädagog. Lit. VI, 3.)
Ziesenitz, einige Ursachen d. Widerstandes gegen göttliche und menschliche Gesetze. (Bl. f. Erzieh. u. Unterr. VIII, 4.)
Ziller, Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. (Anz. f. d. neueste pädag. Lit. VI, 2.)
Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik. (Lit. Centralbl. 8.)
Zöllner, Principien einer elektrodynamischen Theorie der Materie. (L. C. 9.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgegeben von J. H. v. Fichte, Herm. Ulrici und J. H. Wirth. Halle. Bd. 70. Heft 2. Gustav Schulze, Zur Leibniz'schen Theodicee. — H. Ulrici, Ueber eine neue Species von Philosophie. — Recensionen. — Erdmann: Schriften zur mittelalterlichen Philosophie. — O. Liebmann: E. Laas, Kant's Analogieen der Erfahrung. — Carriere: Joh. Volkelt, Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik. — Fr. Hoffmann: Fr. v. Baader's Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. — v. Reichlin-Meldegg: H. A. Naville, St. Augustin. — Pfleiderer: J. Schmidt, Leibniz und Baumgarten. — H. Ulrici: J. Henle, Anthropologische Vorträge. — Ders.: F. W. Hagen, Ueber die Verwandtschaft des Genies mit dem Irresein. — Ders.: Th. H. Huxley. Reden und Aufsätze übers. v. Fr. Schulze. — Bibliographie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausgegeben von R. Avenarius. Jahrg. I. Heft 3. Lasswitz, K., Ein Beitrag zum kosmologischen Problem u. s. w. — Wundt, W., Einige Bemerkungen zu der Abhandlung von Lasswitz. — Riehl, A., Causalität und Identität. — Göring, C., Ueber den Begriff der Erfahrung. I. — Windelband, W., Zum Gedächtniss Spinoza's. — Recensionen: v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesbury's von A. Riehl. — Steinthal, Der Ursprung der Sprache von L. Tobler. — Schlötel, W., Eine Berichtigung. — Selbstanzeigen von K. Kehrbach, P. Langer, R. Mayr, H. A. Neville, A. Riehl, G. H. Schneider, A. Spir. — Philosophische Zeitschriften. Bibliographische Mittheilungen.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1877. IV. Beurier, Philosophes contemporains. M. Renouvier. — G. H. Lewes, La marche de l'esprit moderne en philosophie. — E. Naville, Les conditions des hypothèses sérieuses. — Variétés. La fête de l'humanité chez les positivistes anglais. — Notes et Documents: Sur deux prétendus axiomes. — Analyses et comtes-rendus: Arnold, La Crise religieuse (Literature and Dogma). — J. Gérard: Maine de Biran. — Revue des périodiques: La filosofia delle scuole Italiane. — Journal of mental science. — Annales médico-psychologiques. — La Critique philosophique. — La philosophie positive, etc. etc. — Correspondance: M. Horwicz, Histoire naturelle des sentiments. — M. M. Tannery et Delboeuf. L'algorithmie de la logique. — V. A. Gérard, La philosophie de Voltaire d'après la critique allemande. — Beurier, Philosophes contemporains. M. Renouvier (2e article). — Notes et Documents: Une illusion d'optique interne, par M. P. Janet. — Cause et effet, par M. A. Main. — Analyses et comtes-rendus: H. Spencer, Principles of sociology (2e article). — Harms, Die Philosophie seit Kant. — Schmid, Die Darwinischen Theorien. — Ardigo, La Psicologia come scienza positiva. — A. Comte, Lettres à Stuart Mill. — Dr. Guillaume (de Moissey), Nouveau traité des sensations. — Spinoza, De la droite manière de vivre. — F. Becker, Le principe de causalité d'après la philosophie scolastique. — Revue des périodiques étrangers: Mind, The Journal of speculative Philosophy.

La Filosofia delle scuole Italiane, rivista bimestrale. Roma, Bd. XV. Disp. 1 F. Ronatelli, Un' escursione psicologica nella regione delle idee. — Mamiani, Filosofia della religione. — N. N, Appunti sul Darvinismo. — F. Bartinaria, Ricerca se la separazione della Chiesa dallo Stato sia dialettica ovvero sofistica. — C. Simon, La religione e la metafisica. — C. Cantoni, I precursori di Kant nella filosofia critica. — T. Mamiani, Carteggio. — Bibliografia: 1. G. Cassani. 2. P. Siciliani. 3. A. Oliari. 4. V. di Giovanni. 5. H. Joly. 6. C. Lettieri. 7. G. Gasparini. — Periodici di Filosofia. — Recenti pubblicazioni.

Disp. 2. F. Bertianaria, Ricerca se la separazione della Chiesa dello Stato sia dialettica ovvero sofistica. — A. Paoli, Le dottrine platoniche nel seculo XIX. — T. Mamiani, Dei nuovi peripatici in alcune scuole theologiche odierne. — G. Jandelli, Del sentimento. — T. Mamiani, Sulla rappresentazione ideale. — C. Cantoni, I precursori di Kant nella Filosofia critica. — Un credente, Filosofia della religione. — N. N; Appunti sul Darvinismo. — Bibliografia: 1. L. Ferri. 2. Eug. Soringo. 3. V. di Giovanni. 4. C. Hermann. 5. M. Fernaz. 6. C. Charaux. 7. G. Rossi. 8. A. Wigand. Periodici di filosofia. Notizie. — Recenti publicazioni.

Personalien.

Der bisherige Privatdocent Dr. R. Avenarius ist zum Professor der inductiven Philosophie an der Universität Zürich ernannt worden.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Ueber den Begriff des Schönen.

Von Prof. Dr. **A. Lasson.**

Die Thatsache des Schönen, gleichviel ob man darunter die Eigenschaft eines Objekts oder die Affection eines Subjekts versteht, begegnet uns in doppelter Weise: theils als Schönes, welches die Welt von uns ungesucht und ungewollt uns entgegenbringt, theils als Schönes, welches der Mensch, eine zweite Welt in die gegebene Welt hinein — und über sie hinaus — bauend, mit freier Absichtlichkeit schafft. Es ist offenbar, dass diese zweite Art des Schönen, das Erzeugnis menschlicher Kunst, auf jener in der äusseren Welt vorgefundenen Schönheit als ihrer Grundlage beruht und ihr nachgebildet ist; bleibt doch auch die freieste und fruchtbarste Thätigkeit der künstlerischen Phantasie an das Material gebunden, das Wahrnehmung und Erfahrung liefern. Wer mithin das Schöne begreifen will, wird nicht zweckmässig verfahren, wenn er seinen Ausgang nehmen wollte von der Betrachtung der Kunst und des durch sie erzeugten Schönen. Denn das hiesse sich an eine abgeleitete und vielfach verwickelte Reihe von Erscheinungen wenden, um denjenigen Aufschluss zu erhalten, den man an der nächsten und rechten Quelle einzuholen verschmäht. Was man als Naturschönes bezeichnet, von unerschöpflicher Gestaltenfülle wie es ist, bietet sich zugleich der Betrachtung einfacher und unmittelbarer dar. Vom Naturschönen aus wird der Zugang zum begrifflichen Wesen des Schönen überhaupt am ehesten offen sein.

Ein naheliegendes Missverständnis freilich muss beseitigt werden. Das Schöne der Natur darf nicht blos in Solchem gesucht werden, was den äusseren Sinnen wahrnehmbar ist.

Weder die Natur selber besteht nur in solchem Sinnlichen, noch das Schöne der Natur in Solchem, was Auge und Ohr empfinden. Wenn wir von Natur in diesem Zusammenhange sprechen, so bezeichnen wir damit Alles, was nach äusseren Gesetzen, unabhängig von der Absicht, Willkür und Wahl des Menschen ist oder geschieht. Innerhalb dieses weiten Umfanges ist Vieles, was niemals Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung werden kann und nur einer inneren geistigen Anschauung zugänglich ist. Das ist der Fall mit jeder Reihe von Empfindungen, Vorstellungen, Betrachtungen und Entschliessungen empfindender Wesen, überhaupt mit jeder irgendwie zu deutlicher Wahrnehmung gelangenden Succession von Momenten eines Geschehens, das auch rein innerlich bleiben, Anderen aber z. B. durch das Mittel der Sprache anschaulich gemacht werden kann. Alles dies aber ist der schönen Form empfänglich. Wo irgend es eine Vielheit des Neben- und Nacheinander giebt, da ist auch ein Ort der Schönheit gegeben. Es wäre eine arge Verkennung der Sache, das Schöne nur im sinnlich Anschaulichen suchen zu wollen und etwa bei einem seelischen Vorgang die lebhafte Vergegenwärtigung der leiblichen Gestalt und bewegten Geberde desjenigen, in dessen Seele der Vorgang stattfindet, für den eigentlichen Sitz der Schönheit anzusehen. Das Innerliche erleidet eine Veräusserlichung auch schon, sofern es in eine Reihe von aufeinanderfolgenden Momenten innerlichen Geschehens sich auseinanderlegt, und jede solche Vielheit ist der Formung zur Schönheit empfänglich. Gerade solches Innerliche ist das eigenthümliche Gebiet für die gestaltende Thätigkeit der Poësie. Das Material aber für die Poësie liegt in der vorhandenen Welt bereit; das in der Natur enthaltene Poëtische fordert ebensowohl seine Anerkennung, wie das Plastische und Malerische der Natur, das ja kein gesunder Sinn verkennen kann.

Wo uns nun auch das Schöne begegnen mag, in Natur oder Kunst, in der äusseren oder inneren Welt, da ist es die Eigenthümlichkeit desselben, dass die Schönheit zum Wesen des Gegenstandes nichts beizutragen scheint, dass sie, wo sie wahrgenommen wird, dem Gegenstande auch fehlen könnte,

ohne dass etwas für die Existenz des Gegenstandes Nöthiges vermisst würde. Dem unbefangenen Sinn kommt das Schöne in dieser Welt der Nothwendigkeiten als etwas immer wieder neu Ueberraschendes entgegen, gleichsam als wäre es einer besonderen Gunst des Zufalls zu danken. Der sinnliche Mensch bezieht die Dinge auf sein Wohl und Wehe, der reflectierende Mensch ordnet sie nach ursächlichen und zwecklichen Zusammenhängen: in alle dem wird von der Schönheit zunächst noch nichts gefunden. Dass eben diese Dinge, die unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Zweck so durchaus verständlich scheinen, nun obendrein auch noch das Phänomen der Schönheit darbieten, ist eine völlig für sich bestehende, von der Erfahrung des physischen Zusammenhanges, der inneren Zweckmässigkeit oder äusseren Brauchbarkeit des Objektes gänzlich unabhängige Wahrnehmung.

Zugleich aber erweist sich diese Thatsache des Schönen als von der grössten Bedeutung sowohl für das subjektive Weltbild, das sich der Mensch entwirft, als für den ganzen Zusammenhang des Lebens, wie er es thätig gestaltet. Eben jener so zufällig hinzutretende, so zufällig fehlende Zusatz zu den wesentlichen Qualitäten des Objekts ist eine Quelle der reinsten Lust, des idealsten Wolgefallens. Die Rücksicht auf eben diesen Zusatz drängt sich dem Menschen unabweisbar auf bei Allem, was er schafft und bildet; in Allem, was menschliche Cultur genannt werden darf, nimmt die Ausbildung des Sinnes, das Schöne zu geniessen, die Fähigkeit, das Schöne zu gestalten, einen vorwiegenden Rang in Anspruch, und weite Gebiete menschlicher Thätigkeit sind ausschliesslich dem Dienst und der thätigen Hervorbringung des Schönen gewidmet. Es ist ganz natürlich, dass ein so bedeutungsvolles Phänomen die Begierde der Menschen reizt, sein Wesen begreifend zu durchdringen. Aber das Problem hat ungemeine Schwierigkeiten. Nichts ist falscher, als der wohl zuweilen gehörte Satz: das Schöne und Hässliche besitze wie das Löbliche und Schändliche eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar sei ohne gelernt und bewiesen zu werden. Nicht allein über jedes einzelne Schöne geht die nicht sorgsam genug erzogene Empfindung, das nicht ernst-

lich genug durchgebildete Urtheil regelmässig und nothwendig in die Irre, wo es nicht verständnislos und gleichgültig an ihm vorübergeht: auch der Begriff des Schönen ist von einer ihm ganz eigenen und hervorragenden Schwierigkeit. Das Schöne, jenen unwesentlichen und doch so bedeutungsvollen Zusatz, aus der Fülle der Qualitäten der erscheinenden Dinge klar und sicher abzulösen, ist eine Operation, die nicht auf den ersten Hieb gelingt, und jeder erneute Versuch muss für theilweises Misslingen um erneute Nachsicht ansuchen. Unsere Schönheitsempfindung, unser Geschmacksurtheil über das Schöne scheint den nächsten Leitfaden darzubieten, um uns im Gebiete des Schönen zurechtzufinden; aber gerade hier zeigen sich auch wieder alle Gefahren, die mit der Ableitung eines Begriffes aus Gefühlseindrücken immer verbunden sind.

I.

Am nächsten liegt es ja gewiss, dass man den Zugang zur begrifflichen Durchdringung der Thatsache des Schönen von der Seite des anschauenden Subjekts her zu gewinnen versucht. Denn auf sehr augenscheinliche Erfahrung stützt sich die Meinung, dass die Schönheit überhaupt nicht sowol die Eigenschaft eines Objekts sei, als vielmehr in der Auffassung des Subjekts sich bilde, dass die Eindrücke, die es vom Objekt her empfängt, unter dieser Form sich aneigne. Scheint doch das Objekt seinem Begriff und Wesen nach völlig abgeschlossen, auch wenn von Allem, was zur Schönheit gehört, durchaus abgesehen wird. Indessen eine Schwierigkeit erhebt sich hier. Nennen wir jedes Urtheil, welches einem Gegenstande Schönheit oder eine der Schönheit verwandte Eigenschaft zuspricht oder abspricht, ein ästhetisches Urtheil und nennen wir unter gleichem Gesichtspunkt eine vom Objekt erregte Empfindung oder Anschauung aesthetisch, so wird sich sagen lassen, dass irgend eine Art von aesthetischem Eindruck jedes Objekt machen muss, und dass es Solches, was aesthetisch durchaus indifferent wäre, überhaupt nicht giebt. Nun verhält sich aber das empfängliche Subjekt verschiedenen Objekten gegenüber nicht blos zufällig, sondern regelmässig verschieden, und zwar indem es von verschiedenen Objekten aesthetische Eindrücke sehr verschie-

dener Art empfängt. Das Gemüth fühlt sich nicht blos durch Schönheit gefesselt, sondern auch durch Hässlichkeit abgestossen, durch Erhabenes gehoben, durch Anmuthiges beseligt, durch Tragisches erschüttert, durch Komisches erheitert. Das Subjekt mit seiner Empfänglichkeit bleibt hier immer dasselbe; der Grund zu so grosser Verschiedenheit der Affection muss also im Objekt liegen, und die wechselnden Eindrücke müssen von verschiedenartiger Beschaffenheit der Objekte herrühren. Darf man die Beschaffenheit des Objekts, die je nach ihrer Art eine bestimmte Form des aesthetischen Eindrucks mit sich führt, als so ganz verschieden betrachten von der aesthetischen Qualität, als die sie sich im Gemüthe des Empfindenden spiegelt?

1. Diejenigen, welche dieser Ansicht sind und den wesentlichen Ursprung des Schönen im Gemüthe des Betrachters suchen, nehmen die Wendung: entweder der Eindruck der Schönheit entstehe, wenn eine wesentliche Eigenschaft des Objekts, etwa seine Vollkommenheit und Zweckmässigkeit, vom Betrachtenden dunkel und unvollkommen aufgefasst werde; oder die Gelegenheitsursache für die Entstehung der aesthetischen Anschauung und was mit ihr an Empfindungen und Anschauungen zusammenhängt, werde vermöge psychologischer Gesetze durch eine unwesentliche Eigenschaft, durch das blos Aeusserliche, durch etwas, was nur der Oberfläche angehöre, geboten. Beidemale wird das Schöne oder überhaupt das Aesthetische, dem Objekt selbst abgesprochen; dass sich am Objekt gewisse Eigenschaften oder Combinationen von Eigenschaften finden, die dem menschlichen Gemüthe den Anstoss geben, zu der Erscheinung des Dinges gerade diesen, dem Dinge selbst fremden Zusatz zu machen, entspringt nach der ersten Ansicht aus einem niederen Standpunkte in der Erkenntnis des Objekts; nach der zweiten Ansicht ist es ein reiner Zufall, indem die psychologischen Gesetze und die Natur der Dinge gar nichts mit einander zu schaffen haben.

Es scheint doch, dass solchen Versuchen, die Quelle der Schönheit vorwiegend oder ausschliesslich in die subjektive Auffassung zu verlegen, ernsthafte Bedenken gegenüberstehen, ähnliche Bedenken, wie sie auch gegen die Ansicht von der

blos subjektiven Natur der sinnlichen Empfindungsqualitäten zu erheben sind. Es ist mit der Schönheit und allem Aesthetischen nicht viel anders als mit Farben und Tönen. Existieren diese objektiv, wie man sagt, unabhängig von den empfindenden Wesen und ihrem Empfindungsapparat? Freilich, wäre es gestattet, sich eine Welt zu denken ohne jedes, was an wahrnehmendes Bewusstsein erinnert, eine Welt, in welcher keinerlei Analogie zu Sinnesorganen und Empfindung vorhanden wäre: so würde man zugeben müssen, dass es in dieser Welt auch weder Farben noch Töne gäbe. In diesem Punkte aber gehen die Ansichten auseinander. Die Einen betrachten als das wahrhaft Seiende und Ursprüngliche das Empfindungs- und Bewusstlose, Sinn aber und Empfindung und Bewusstsein nur als zufälliges Nebenprodukt einer rein äusserlichen und mechanischen Bewegung: für diese Ansicht sind dann consequenterweise auch Farben und Töne etwas blos Subjektives, was sich zwar in der Empfindung der mit Sinnesorganen ausgestatteten Wesen nothwendig bildet, aber wie diese Wesen selbst dem wahrhaft Seienden gegenüber ganz zufällig bleibt.

Uns scheint diese Ansicht schwer zu vertheidigen, weil sie die Thatsachen kaum zu erklären vermag. Denn aus dem Seelenlosen lässt sich das Beseelte nicht ableiten, dessen Vorhandensein doch zugegeben werden muss. Näher steht uns darum die entgegengesetzte Ansicht, nach welcher das wahrhaft Seiende und zugleich das, was sein soll und in aller Bewegung angestrebt wird, dasjenige ist, was Leben und Empfindung hat. Dann liegt eben dieses aber auch allem Anderen schon zu Grunde, und Alles, was aus dem Contact zwischen empfindendem Subjekt und äusserem Objekt entsteht, und so auch Farben und Töne und alle Empfindungsqualitäten, muss als etwas im Objekt schon Angelegtes betrachtet werden. Denn das Objekt ist nach dieser Ansicht ja selbst nur Mittel und Durchgangspunkt für das Empfindende und selber dazu eingerichtet, durch seine Bewegungen im Empfindenden die Empfindung hervorzurufen.

Aber ferner: die Scheidung zwischen dem empfindenden Subjekt einerseits und dem, was schlechthin nur empfindungs-

los und nur Objekt ist andererseits, ist überhaupt in dieser Strenge, als unausfüllbare Kluft gedacht, nicht leicht aufrecht zu erhalten. Sie ist erfahrungsmässig nicht nachweisbar; denn die Erfahrung zeigt uns zwischen den Extremen fliessende Uebergänge. Sie ist vor dem Gedanken nicht haltbar; denn jene Scheidung absolut genommen führte zu einem Dualismus, der den Zusammenhang von Leiblichem und Geistigem und damit den wichtigsten Theil alles Erscheinenden völlig unerklärlich machte. Es scheint daher, dass wir zu der Annahme gezwungen sind, dass in unendlicher Abstufung Empfindung und Beseeltheit überall vorhanden ist, dass auch der Natur, die uns leblos erscheint, eine Analogie des Fürsichseins zukommt, und dass die Qualitäten der Dinge nicht erst im Thier, sondern analoger Weise schon auf den niederen Stufen des Daseins bis zur niedersten empfunden werden.

Dies gilt nun sicher in derselben Weise auch von der Schönheit. Es scheint mit den Thatsachen schwer vereinbar, die Schönheitsempfindung nur dem Menschen allein zuzuschreiben. Dass manche Thiere höherer wie niederer Organisationsstufe für einzelne Qualitäten der Objekte, die beim Menschen die Empfindung der Schönheit erregen, eine ähnliche Theilnahme empfinden, lässt sich beobachten, und die Bedeutung dieser Thatsache für die Entwicklung der Arten ist gerade in neuester Zeit sehr scharf betont worden. Dass die Natur im Bau und in der Ausstattung der Pflanzen und der Thiere, soweit irgend das Bedürfniss der Existenz und die Bedingungen der Concurrenz mit anderen Klassen von Wesen es zulassen, in Farbigkeit und Gestalt, in Regelmässigkeit der Gliederung gewisse Momente anstrebt, die wir für Bestandtheile der Schönheit halten müssen, ist unzweifelhaft. Es wäre doch sonderbar zu denken, die Welt des Organischen lege allen diesen Schmuck nur für unser Auge an. Dazu kommt nun alles, was an Farben- und Gestaltenfülle im Unorganischen sich aufdrängt. Dürfte von keiner Schönheit in den Dingen selbst die Rede sein, so müsste auch dies auf den blossen Zufall geschrieben werden. Ein rein zufälliges Zusammentreffen wäre es, wenn die Natur in ihren Schöpfungen gerade solche Ausstattungen liebt, welche mit

dem, was für menschliche Empfindung die Bedingung ästhetischer Anschauungen abgiebt, übereinstimmten. Das aber ist eine harte Annahme. Wird doch selbst der Ausspruch des Dichters, dass die Kunst des Menschen ausschliessliches Eigenthum sei, der Mensch allein Werke mit dem Charakter der Schönheit gestalte und Nützliches schön ausstatte, in voller Strenge kaum vertheidigt werden können. Gewisse Bestandtheile dessen, was wir an Werken der Menschenhand als architektonische Schönheit bezeichnen, finden wir überall, wo die Thiere in räumlichen Dimensionen producierend sich bethätigen. Das Nest des Vogels, die Bauten der Biene, der Ameise, das Netz der Spinne gehen über die Anforderungen der Nutzbarkeit, über das Problem der möglichsten Ersparnis an Raum und Mitteln zum Maximum eines gesuchten Effects hinaus zu einer Art von Regelmässigkeit und Harmonie, die eine elementare Bedingung alles Schönen ist. Im Gesange vieler Vögel wird eine Richtung auf Schönheit des Klanges nicht zu verkennen sein, und es ist doch nicht blos ein menschliches Ohr, das diese Schönheit gewahr wird. Schwerlich wird jemand behaupten wollen, dass aller dieser Reichthum in Gestaltung, Ton und farbigem Schmuck in der Natur selbst unempfunden und ungenossen bleibe und erst auf den Menschen warte, um Lust zu bereiten. Viel wahrscheinlicher ist es und den Thatsachen gemässer, in der Natur selbst die allverbreitete Tendenz auf Schönheit anzuerkennen, und Schönheit als Attribut den Dingen selbst zuzuschreiben, das ihnen als solchen zukommt und nicht erst in der Auffassung des Menschen beigelegt wird. Die Tendenz auf Schönheit aber tritt nicht blos vereinzelt hier und da auf, sondern sie durchdringt die ganze Reihe aller natürlichen Schöpfungen; man muss sich dieselbe mithin als unter die ersten und elementarsten Bildungsgesetze gehörend denken. Ein volles Verständniss der Natur ist unmöglich, wo nicht zugleich die Schönheit der Naturdinge für mehr als einen blossen, etwa aus der nothwendigen Verkettung der Dinge ausnahmsweise sich ergebenden Zufall angesehen wird. Nicht wir also tragen die Schönheit in die Natur hinein, sondern wir empfangen sie aus ihren Händen als

eines der herrlichsten und beglückendsten Güter, die sie uns spendet.

2. Eben deshalb genügt es auch nicht, den Eindruck zu schildern, den das Schöne auf das empfindende Subjekt macht, wenn es zu begreifen gilt, was das Schöne ist. Allerdings drängt sich bei der Betrachtung des Schönen dies als erste Thatsache auf, dass das Schöne gefällt und in bestimmter, von anderer Lust unterschiedener Weise gefällt. Diese Thatsache führt auf das Bestreben, das Schöne zu bestimmen, indem man die Art des Gefallens am Schönen bestimmt. Indessen wird damit der Aufgabe doch nicht genügt. Denn offenbar ist doch das Gefallen nicht ein willkürliches und an jedes Objekt in gleicher Weise zu knüpfendes; sondern in der Beschaffenheit des Objekts muss der eine Grund dieses Gefallens liegen, wenn der andere in der Beschaffenheit des Subjekts liegt. Es entsteht also die Aufgabe, diejenigen Eigenschaften des Objekts zu finden, welche geeignet sind, im Subjekt gerade diejenige Affection zu bewirken, die wir als die verschiedenen Arten der ästhetischen Lust oder Unlust bezeichnen. Dann aber ist die Schönheit doch eigentlich in den Qualitäten des Objekts zu finden, und die Wirkung auf die Empfindung ist nicht ihre wesentliche, nur eine abgeleitete Bestimmung.

Zudem ist es fraglich, ob es überhaupt eine überall gültige Bestimmung des Schönen ist, dass es gefalle. Es ist damit nicht wesentlich anders als etwa bei dem Versuche, das sittlich Gute auf das zurückzuführen, was gewissen Anforderungen des Gefühls entspricht oder was in gewisser Weise Glück bereitet. Auch hier ist es schwer, bei solcher Betrachtungsweise festen Boden unter die Füsse zu bekommen. Lässt man sich einmal auf die Erwägung ein, wie das Objekt sich im Gefühle wiederspiegelt, so geräth man auf das Gebiet des blos Zufälligen, welches eine allgemeine Bestimmung überhaupt nicht, höchstens einen gewissen mittleren Durchschnitt zulässt. Da fragt es sich immer zuerst nach der Beschaffenheit des empirischen Subjekts; denn dass allen dasselbe gefalle oder missfalle, ist durch die unendliche Verschiedenheit der Stimmung und Bereitschaft geradezu ausgeschlossen.

Sieht man nur auf die überwiegende Masse der Menschen, so wäre man eher versucht zu sagen: schön ist, was nicht gefällt oder nur Wenigen gefällt. Denn bei weitem die meisten Menschen sind in ihrer geistigen Entwicklung nicht dahin gediehen, dass ihnen das Schöne nothwendig oder dass ihnen nur das Schöne gefalle; man müsste also unter dem Gesichtspunkt der Affection des Subjekts das Schöne so bestimmen: schön ist, was gefallen sollte, auch wenn es thatsächlich nicht gefällt. Dann aber wäre die Aufgabe einfach erneuert, die objektiven Qualitäten aufzusuchen, die ein Objekt zu dem Anspruch auf allgemeines Gefallen berechtigen. Es würde also nicht aus der Stimmung des Subjekts auf die Natur des Objekts zu schliessen sein, sondern umgekehrt hätte man aus der Natur des Objekts eine Norm zu entnehmen für das Empfinden des Subjekts. Die empirisch vorgefundene Beurtheilung eines Objekts durch irgend welche Gruppe von Menschen trägt doch offenbar die Gewähr ihrer Berechtigung nicht in sich selbst. Wir werden es verschmähen, unser Urtheil über ein Werk Goethes oder Beethovens uns von unserer Dienstmagd oder von einem unreifen Kinde vorschreiben zu lassen, und ob eine gegebene Landschaft schön, erhaben, anmuthig sei, darüber werden wir nicht leicht die Dorfjugend ins Verhör nehmen. Verschiedenen Geschlechtern der Menschen zu verschiedenen Zeiten hat sehr Verschiedenes für schön gegolten, und heute durch ein Mehr von Stimmen über die ästhetische Qualität eines Objects entscheiden zu lassen, scheint uns ein sehr fragwürdiges Unternehmen. Auch hier ist es handgreiflich falsch, dass der empirische Mensch das Maass der Dinge sei. Die Berechtigung eines gefällten Urtheils zu prüfen, bedürfen wir ein objectives Maass, das nur aus der allgemein gültigen Vernunft und aus der Natur der Sache geschöpft werden kann. Wer den Begriff des Schönen sucht, der hat die Natur des Objekts von solchem Zufall des subjektiven Eindrucks abzusondern. Dem Subjekt ist immer nur anzurathen, dass der, der noch nicht so weit gekommen ist, dass ihm das Schöne gefällt, sich so lange bilde und erziehe, bis er so weit kommt; das Schöne selbst aber besteht an sich, auch

abgesehen davon, ob es dem empirischen Subjekt gefällt oder nicht.

Geht man nun, um das Kriterium des Schönen zu finden, von der Thatsache des Gefallens aus, so hat man das Gefallen am Schönen zunächst von anderen Arten des Gefallens, insbesondere von dem am Angenehmen einerseits, am Guten andererseits zu unterscheiden, und diesen Unterschied findet man am nächsten darin, dass das Gefallen am Schönen sich auf rein formale Verhältnisse bezieht, deren Bedeutung nur darin besteht, dass sie das Spiel unserer geistigen Kräfte in bestimmter Weise anregen, zu dem Wesen des Objekts aber in keiner inneren Beziehung stehen. Etwas scheinbares hat diese Ansicht immerhin, die das Schöne im rein Formellen sucht. Denn dass das Schöne zur Existenz und zum Begriff des Objekts nichts beiträgt, ist von Allen zugegeben, und dass das Schöne in Verhältnissen der Form zu suchen sei, nicht unmittelbar in Gehalt und Wesen des Objekts, darüber sind alle einverstanden. Der Streit beginnt erst dann, wenn nun behauptet wird, dass die bestimmte Form, sofern sie ästhetisch wirke, ausser jedem Zusammenhange mit dem Gehalte des Objekts stehe, an dem sie haftet. Und gerade in jüngster Zeit ist der Streit über diesen Punkt nicht ohne Heftigkeit geführt worden, wir meinen nicht ohne Nutzen für die Correctur beider streitenden Ansichten, von denen die eine nachgeben muss, dass sie auf den geistigen Gehalt im Schönen allzu einseitig reflectierend die Natur der Form und des Scheines nicht genügend ins Auge gefasst hatte, die andere bedenken muss, dass sie die Leerheit des Formellen allzu entschieden als den ausschliesslichen Grund der ästhetischen Anschauung betont und darüber wesentlichere Momente verabsäumt hatte.

Fassen wir zunächst die Meinung ins Auge, die das Schöne auf blosse, gegen den Inhalt des Objekts völlig gleichgültige Formverhältnisse zurückführt und dann auch folgerichtig solche Formverhältnisse nur in dem Quantitativen der räumlichen Anordnung und zeitlichen Sucession, sowie in den Contrastverhältnissen der Qualitäten finden darf: so unterliegt dieselbe mehrfachen schweren Einwänden. Zunächst erhebt

sich die Frage, warum gerade Formverhältnisse von bestimmter Art gefallen und andere nicht, und das führt auf die Annahme einer besonderen Anlage im menschlichen Gemüthe. Diese besondere Anlage als ein blos zufälliges zu setzen, das ebensowol auch anders beschaffen sein könnte, geht nicht wol an; denn bei dem völlig Grundlosen eines unbegreiflichen Factums könnte sich die wissenschaftliche Untersuchung nimmermehr beruhigen. Wird dagegen die Beschaffenheit des menschlichen Gemüthes, gerade in diesem und nicht in anderem einen Gegenstand des Wolgefallens zu haben, als eine nothwendige Einrichtung etwa aus psychologischen und physiologischen Gründen erklärt und abgeleitet, so ist auch die Wirksamkeit der Natur, mit welcher sie solche wolgefällige Verhältnisse doch nicht blos ausnahmsweise sondern regelmässig herstellt, selbst nicht ohne inneren Zusammenhang mit dem Wesen des menschlichen Gemüthes und aller Dinge. Eben dieses Entgegenkommen der Natur gegen die geistige Anlage des Menschen müsste dann doch auch wieder als eine der Natur innewohnende Tendenz auf Schönheit anerkannt werden, die auch nicht so ganz ohne Zusammenhang theils mit der Productionsweise der Natur überhaupt, theils mit der besonderen Eigenthümlichkeit der von ihr producierten einzelnen Geschöpfe sein könnte.

Dies aber führt auf die zweite und hauptsächliche Schwierigkeit. Läge nämlich der Anlass des ästhetischen Auffassens schlechthin nur in gewissen Formverhältnissen ohne weiteren Sinn und Bedeutung, so müssten dieselben überall gefallen, wo sie auch auftreten und zur Erscheinung kommen. Dies aber widerspricht den erfahrungsmässigen Thatsachen. Denn thatsächlich verlangen wir, soll sie anders uns gefallen, wenigstens von jeder Art von Naturwesen ihre eigene Form und ihr eigenthümlich zugehörende Formverhältnisse, und was uns an der einen Art gefällt, missfällt uns an der anderen. Endlich aber ist es ein Missbrauch des Wortes Form, wenn man von Form ohne Inhalt redet. Denn Form und Inhalt sind Wechselbegriffe, die sich gegenseitig fordern. Wird die Form als inhaltslos bezeichnet, so hat das einen Sinn nur, wenn man etwa sagen will, die

'orm sei nicht als an einem Objekte vorhanden, sondern elbst als Objekt für sich zu betrachten, etwa wie Plato's deen reine Formen sind, und dann müsste wieder an der 'orm selbst Form und Inhalt unterschieden werden. D. h. lrückt die Form nicht den Inhalt eines Objekts aus, dessen 'orm sie ist, so wäre sie selbst auf ihren eigenen Inhalt zu)rüfen, und es erhöbe sich die Frage, was sie denn eigentich in sich bedeute. Damit aber wäre wieder der Standunkt des reinen Formalismus verlassen, der sich folglich auf teine Weise halten lässt.

Darum erfährt die Ansicht, welche vom psychologischen Gesichtspunkt aus die rein formalen Verhältnisse als das Wesen des Schönen betrachtet, eine ganz consequente und lie in ihr liegende schroffe Einseitigkeit mildernde Fortbillung, wenn der Begriff der Schönheit dahin bestimmt wird, lass eine rein formale Beschaffenheit des Objekts für den betrachtenden Menschen den Anlass bildet, um in das Objekt ganz abgesehen von dessen eigenem Wesen, eine ganz bestimmte Bedeutung hineinzutragen. Was für eine Beleutung das sein müsste, die nach dieser Ansicht in Folge ler ästhetischen Anschauung dem Objekt gelichen wird, das iegt ziemlich nahe. Denn das rein Formale ist etwas Sinniches oder doch äusserlich am Objekt Erscheinendes, gewissermaassen seiner Oberfläche Angehörendes; eben dieses nun soll im Gemüthe des Menschen zum Anknüpfungspunkte werden, um mit dem Objekte eine bestimmte Vorstellung zu verbinden, die mit dem Begriffe des Objekts doch nichts zu thun habe. Welche andere Vorstellung böte sich da wol leichter an, als die des im Sinnlichen erscheinenden Geistigen und genauer der Persönlichkeit? Danach also legen wir unbewusst den Maassstab der erscheinenden Persönlichkeit an die Dinge; wir leihen der Natur Beseelung, und dieses Leihen, dem die Natur vielleicht in abgestuften Graden entgegenkommt, macht das Wesen der ästhetischen Anschauung aus.

Aber dabei ist doch Mehreres recht auffällig. Es wird dieser Ansicht die Thatsache zu Grunde gelegt, dass sich in uns eine Vorstellung von einem stehenden Verhältnis zu bilden vermöge, nach welchem das Geistige mit einer bestimmten sinnlichen

Form regelmässig verbunden sei; mit eben dieser Vorstellung der sich im Sinnlichen ausdrückenden Persönlichkeit sollen wir an die Erscheinung der Dinge herantreten. Für uns also drückt sich Geistiges im Sinnlichen aus. Soll denn nun dies nur für uns der Fall sein und nicht an sich selber in den Dingen? Und wenn nicht in den Dingen das volle Recht zu solcher Vergeistigung läge, wäre das nicht eine ganz sonderbare und befremdliche Eigenthümlichkeit des menschlichen Gemüthes, so buntes und krauses Zeug in die Natur hineinzuträumen? Liegt es denn aber wirklich so ganz in der Willkür gerade nur des Menschen, das Sinnliche zu seinem Ausdrucke zu gestalten, das sonst zum Ausdruck eines Geistigen nicht zu dienen pflegt? Wenn aber doch den Dingen geliehen werden muss, warum soll es gerade nur diese Persönlichkeit und Beseelung sein, was wir in sie hineintragen? Alles dies ist willkürliche Annahme, wie sie sich so leicht ergiebt, wo man an das Objekt durch psychologische Betrachtungen heranzukommen sucht. Da erscheint es doch weit weniger künstlich, eben dies festzuhalten, dass in aesthetischer Anschauung das Sinnliche, oder richtiger die Form überhaupt, der Ausdruck eines geistigen Inhalts werde, aber nicht blos so, dass wir vermittelst einer Vorstellung, die wir in uns vorfinden, dem Objekte leihen, was es nicht hat, sondern dass wir in rechter Würdigung der eigenen Natur des Objekts von ihm diesen Eindruck empfangen. Und ebenso, wenn denn einmal das Geistige in der Form sich ausdrücken soll, so ist es jedenfalls gerathener, das Geistige, welches erscheint, in allgemeinerem Sinne zu fassen, nicht so dass wir die Natur gerade nur anthropologisch auf Aehnlichkeit mit Seele und Person des Menschen deuten, sondern dass wir aus der Natur selber entnehmen, was sie etwa an geistigem Gehalte in sich trägt und uns auszudrücken vermag.

3. Nach allem diesem ist uns der Schluss nahe gelegt, dass diejenige Ansicht vom Schönen der Wahrheit am meisten entspricht, nach welcher die Schönheit zwar in der Form, aber in der an sich inhaltsvollen Form gefunden wird, Schönheit als vollkommene Uebereinstimmung von Form und Gehalt, Erscheinung des Geistigen, Scheinen der Idee im End-

lichen zu bezeichnen ist. Aber dann ist freilich auch bestimmte Auskunft darüber zu verlangen, nicht blos was die Idee als solche sei, sondern vor allem auch, welcher Art denn nun dieser Zusammenklang zwischen Idee und erscheinender Form sei, und wie die Idee in der Form sich darzustellen, die äussere Form Erscheinung der Idee zu werden vermöge. Darüber ist von den Anhängern dieser Ansicht bisher kaum eine recht genügende Auskunft gegeben, aber die Einsicht, dass dieser Mangel zu ergänzen sei, allerdings von vielen ausgesprochen worden. Nach dieser Seite hin liegen die wesentlichsten Fortschritte, welche die Wissenschaft der Aesthetik zu machen hat.

Die Schönheit auf die erscheinende Idee zurückzuführen, verleitet dazu, die Schönheit im Gattungsmässigen und Allgemeinen zu suchen. Aber wenn es heisst, Schönheit sei da vorhanden, wo das Einzelne mit seiner äusseren Erscheinung innerhalb des Charakters seiner Gattung, seines Allgemeinen verbleibe, wo also die Form des Einzelnen mit derjenigen Form übereinstimme, welche der Gattung dieses Einzelwesens zukomme: so ist die Frage nach der Art und Weise der Bedeutsamkeit der Form nicht gelöst, sondern nur um einen Schritt weiter hinausgeschoben. Gesagt ist damit doch nur, dass das Allgemeine nach seiner Form, in der es erscheint, das eigentlich Schöne sei, und dass das Einzelne schön sei nur in sofern, als es an der Schönheit seines Allgemeinen Theil habe. Aber damit entsteht doch nur die neue Frage: worin besteht denn nun bei diesem Allgemeinen der Zusammenhang zwischen seinem Gehalt und der Form, die eine für alles unter diesem Allgemeinen befasste typische Bedeutung haben soll? Warum muss gerade dieses Allgemeine diese bestimmte Form der Erscheinung haben, um schön zu sein und Schönheit Anderem zu leihen, was nach seinem Urbilde gestaltet ist? Es muss ein nothwendiges Band bestehen zwischen dem geistigen Gehalt des Allgemeinen und der bestimmten Form seiner Erscheinung, und dass ein solches Band existiert, genügt es nicht zu behaupten, man muss es auch nachweisen und ableiten. Ferner aber genügt offenbar auch nicht der Ausdruck, dass das Allgemeine, das Gattungs-

mässige das wahrhaft Schöne sei. Denn wo das Einzelne mit seiner erscheinenden Form allzusehr in die allgemeine Norm und den Typus der Gattung aufgeht, da haben wir nicht einmal wahrhaft Schönes; solche Uebereinstimmung ist reizlos, kahl und leer. Zur Schönheit gehört inhaltsvolle und concrete Einzelheit, die sich innerhalb der vom gattungsmässigen Typus gezogenen Schranken charakteristisch und eigenthümlich ausprägt. Es giebt eine Schönheit also nicht blos des Gattungsmässigen, sondern auch des Individuellen, und der geistige Gehalt, der sich in der erscheinenden Form ausprägt, ist nicht blos das Allgemeine, sondern Geistiges überhaupt, das auch als geistiger Gehalt des Individuellsten muss gedacht werden können. Erst so ist die Aufgabe richtig bezeichnet, die zu lösen ist, wenn der Begriff des Schönen bestimmt werden soll.

II.

Das Resultat unserer bisherigen Betrachtungen können wir dahin bestimmen, dass das Schöne aufzufassen sei nicht blos als subjektive Affection, sondern als objektive Qualität innerhalb und an der erscheinenden Welt, dass es zu suchen sei in der Form der Dinge und in dieser Form so, dass dieselbe das eigene innere Wesen, die geistige Bedeutung jegliches einzelnen Dinges ausdrückt. Es ist damit gesetzt, dass alle Form, in der die Dinge erscheinen, für das Wesen derselben bedeutsam ist, und wiederum, dass das Geistige die Macht und den Trieb hat, sich im Aeusseren zu offenbaren. Zwischen Form und Inhalt wird danach in allen Dingen keine rein äusserliche, sondern eine für beide Seiten wesentliche Beziehung angenommen; der Schein der Gleichgültigkeit zwischen beiden, der sonst wol vorhanden ist, wird im Schönen völlig getilgt. Form und Inhalt bedingen sich nicht blos gegenseitig und werden mit einander gegeben, sondern sie sind auch jedes, was sie sind nur im Anderen und durch das Andere. Wir haben daran ein Verhältnis, welches von allen anderen, die an den Dingen erkannt werden, völlig unterschieden ist. Es ist nicht eine Nothwendigkeit, wie die der logischen oder causalen Verknüpfung, es ist keinerlei Art von Zweckmässigkeit, was im Schönen Form und Inhalt

an einander bindet; es ist eine dritte und eigenthümliche Art von Verbindung, wie sie sonst nirgends, wie sie nur in diesem Verhältnis des Geistigen als des Inhalts und der Form als der Erscheinung dieses Inhalts erfasst werden kann. Die beiden verbundenen Glieder, Geistiges und äussere Form der Erscheinung, sind für einander so, dass das erste an dem zweiten das Mittel seiner Offenbarung, dieses an jenem seinen Gehalt und seine Bedeutung hat. Und dieses Verhältnis ist ein unmittelbares. Sie sind nicht äusserlich an einander geschmiedet, nicht eines um des anderen willen künstlich und absichtlich ausgesucht: sondern sie sind zugleich auf einen Schlag, und wir erfassen ihr Verhältniss in einer unmittelbaren Anschauung.

1. Die eine Seite des Verhältnisses ist die des Inhalts; wir ziehen es vor, diesen als Geistiges überhaupt zu bezeichnen und vermeiden das leicht missverständliche Wort Idee. Dieses Geistige, welches sich in der Form ausdrückt, ist nicht irgend eine Besonderheit, die irgendwoher erst in die Dinge hineinzutragen wäre, wie etwa das Gute, so dass wir in den Formen der Dinge Analogien zu der inneren Natur des Guten zu suchen hätten, oder wie die Persönlichkeit, deren Ausdruck im Sinnlichen in den Dingen Analogien fände: sondern es ist das geistige Princip der Einheit und der Gliederung selber, das aller Natur zu Grunde liegt. Denn eine solche Einheit geistiger Art als erzeugenden Grund der Natur und aller ihrer Erscheinungen anzunehmen, sind wir aus vielen Gründen gezwungen. Diese schöpferische Einheit nun drückt ihr Wesen aus wie in dem allgemeinen Zusammenhange aller Naturdinge, so auch in der unerschöpflichen Fülle von einzelnen Bildungen, deren jede ein bestimmtes Verhältnis zu der obersten gestaltenden Einheit selber und zu allen anderen Gebilden derselben Alles zeugenden Schöpferkraft hat. In jedem Einzelnen spricht sich der jener ganzen Fülle von Gestaltungen zu Grunde liegende einheitliche Gedanke in besonderer und bestimmter Weise aus und offenbart eine der unendlich vielen in seinem Reichthum enthaltenen Seiten. Jedes Einzelne nimmt zugleich in der Stufenreihe der Wesen, die als aus jener Einheit entsprossen

sich wieder zur Einheit ergänzen, seine ganz bestimmte Stellung und seinen Rang ein. Jedes dieser Wesen ist selbst ein Ton in einer allumfassenden Harmonie, ein vorübergehender, aber integrierender Moment in einem vollendeten Gedicht. In discursiven Begriffen diese geistige Bedeutung jedes Einzelnen zu ergreifen und sie in Worten der Menschensprache darzulegen ist unmöglich; denn die schöpferische Einheit ist selbst mehr als blos Begriff, und jedes ihrer Werke trägt noch anderen als blos begrifflichen Charakter. Aber mit unmittelbarer Verständlichkeit drückt sich der innere Sinn aller Wesen in der erscheinenden Aeusserlichkeit selber aus, die ihnen zum Gewande mitgegeben ist, und jedes zur allgemeingültigen Vernünftigkeit des Empfindens und Anschauens herangebildete Herz sieht durch das vergängliche Gewand den ewigen Gedanken, der sich in ihm verkörpert, in dem flüchtigen Einzelwesen, das diese Form trägt, den Zeugen der allen Stoff bewältigenden Geistigkeit, die aller Wesen Ursprung und wahres Wesen ist.

Wenden wir uns nun der Erscheinung zu, die als Form diesen Inhalt ausdrückt, so ist diese als solche zunächst reine Vielheit, Aussereinander in Raum und Zeit. So aber tritt sie uns in der Natur der Dinge nirgends entgegen, sondern immer in bestimmter Weise begrenzt und gebunden, mit einem Princip der Einheit in ihr, welche die Gleichgültigkeit und beziehungslose Vielheit der reinen Aeusserlichkeit durchbricht und gestaltet. Dadurch aber wird sie zur Form und dadurch zur sprechenden Erscheinung, die das Geistige in sich hegt und trägt und zum Ausdruck bringt. Diese Bestimmtheit der Form aber in jedem gegebenen Falle tritt uns nicht entgegen als irgendwoher abgeleitet, sondern als völlig spontan von innen heraus aus der Natur des Objektes erwachsen; nicht äussere Gesetze einer zwingenden Nothwendigkeit haben sie gebildet, nicht die Bedürftigkeit des Objekts, die Erfordernisse seiner Existenz, seine Noth im Kampfe mit den anderen Wesen spricht sich in der vollkommenen und bestimmten Begrenzung aus: sondern zwecklos und gesetzlos, oder wenigstens mit einer gegen alles Gesetzliche und allen Zweck gleichgültigen eigenen Macht und selbstständigen Be-

deutung giebt sich diese Form des Aeusseren als Ausdruck des Geistigen, in dem wir den geistigen Gehalt der Welt und jedes Dinges in unmittelbarer Anschauung als Gegenstand einer beglückenden Erfahrung haben. Darum ist die Form das Freie, und die reine Gestalt scheint göttlich neben Göttern zu wohnen, bedürfnislos, sich selbst genug, ein Sinnbild alles Seligen und Beseligenden; göttliche Heiterkeit herrscht in den Regionen der Form und der Schönheit, denn die Bedürftigkeit und der Jammer des Irdischen reicht zu ihnen nicht heran. Darin liegt der Zauber des Schönen und seine erlösende, befreiende, reinigende Kraft. Das erscheinende Aeussere ist als Träger des Geistigen geadelt und verklärt; der geistige Gehalt der Welt giebt sein Geheimnis und seine Verschlossenheit auf; freundlich und zugänglich lässt es sich zu uns herab. Nirgends wie in dieser Einheit von Form und Gehalt haben wir ein Getrenntes, das in mühelosem Spiel vereinigt ist. Da zeugt nichts von der Schwierigkeit der Gestaltung und der Grösse der Arbeit, die das Widerspenstige zusammenbrachte; die Leistung ist vollbracht und die Einheit steht vollendet vor unserem Blick, ein freundliches Geschenk des weltbildenden Genius an seine in die Schranken der Sinnlichkeit gebannten Kinder. Wir sind ein Spiegel des Weltalls und der es durchdringenden Vernünftigkeit; darum ist in uns als Grundkraft unserer geistigen Thätigkeiten ein Vermögen der Phantasie, in welchem diese Einheit von Sinnlichem und Geistigem in freiem Spiele sich nacherzeugt, aller geistige Gehalt sich in äussere Form verkleidet, alle äussere Form sich mit geistigem Inhalt erfüllt. Die Thatsache des Schönen aber zwingt uns die Natur so zu betrachten, als hätte eine weltbildende Phantasie alle Formen der Einzelwesen bestimmt, so dass sie zu sprechenden Geberden eines Geistigen geworden sind, das durch sie bedeutet und ausgedrückt wird.

2. Doch auf welche Weise die äussere Vielheit zur erscheinenden Form des Geistigen zu werden vermag, bleibt noch zu beschreiben. Wir haben im Schönheitsbegriff drei verschiedene Momente gleichsam des Werdens des Schönen auseinanderzuhalten.

a) Das Schöne wird, indem die geistige Einheit die äusserliche Vielheit bewältigt. Dies geschieht zunächst und auf die äusserlichste Weise dadurch, dass die Vielheit als solche in quantitativem Sinne durch eine Uebermacht der Einheit begrenzt und geregelt wird. Dieses erste Moment ist diejenige Seite des Schönen, die den grossen Alten, die zuerst mit offenem Sinn das Problem des Schönen behandelt haben, zunächst eingeleuchtet hat. Schön also wird die Erscheinung durch sichere Begrenzung, durch Bestimmtheit und Deutlichkeit, durch Klarheit und Reinheit in Farbe, Ton und Form, durch übersichtliche Zahl der Glieder und Theile. Es gehört eben dahin eine gewisse Grösse, die ihr Maass an dem Typus der Gattung hat und von dem Zuviel und Zuwenig gleich weit entfernt bleibt. Dies nun ist das Gebiet des anscheinend schlechthin Relativen. Wenn wir von Uebersichtlichkeit und Deutlichkeit sprechen, so denken wir zunächst allerdings nur an das Auffassungs- und Wahrnehmungsvermögen des Menschen und mithin wie es scheint an etwas der Natur gegenüber Zufälliges. Denn es kann nicht wol als die Absicht der Natur betrachtet werden, sich gerade auf den Menschen und seine Bedürfnisse und Fähigkeiten einzurichten. Aber es geht doch zugleich durch die ganze Natur ein gemeinsamer Maassstab, der insofern auch ein absolutes Maass genannt werden kann, an welchem, und nicht allein vom Menschen, alle Grösse und alle Kraft gemessen wird und sich selber misst. Es ist dieser Maassstab, nach welchem auch des Menschen eigene Gestalt und Kraft, seine Sinne und ihr Vermögen abgemessen sind. Die Einrichtung des menschlichen Gemüthes ist insofern doch nicht ein Zufall oder eine Ausnahme, ein unbegreiflich Seltsames, sondern ein Specialfall, und zwar so, dass dieses Speciale zugleich Schlussstein und Krönung des ganzen einheitlichen Entwurfes bildet, der durch alle Glieder der Schöpfung hindurchgeht. Darum scheint es auch nicht vermessen, sondern nur der Sache entsprechend, wenn der Mensch das Fassungsvermögen und das Anregungsbedürfnis seines Geistes als Maassstab und Typus anwendet, um danach die Tendenz der Natur, ihr Gelingen wie ihr Misslingen, zu beurtheilen.

Wir verharren noch in jenem ersten äusserlichsten Momente der Schönheit. Es gehört eben dahin Alles, was der Ordnung und Regelmässigkeit zugerechnet wird, das gegenseitige Verhältnis der Theile, die in ihrer Gleichartigkeit und Verschiedenheit nicht willkürlich, sondern nach einer Regel abwechseln; die Einheit des Mannichfaltigen, die sich als Symmetrie, Eurhythmie, geordnete Gruppierung, als Analogie und Parallelismus der Entwicklung, als Deutlichkeit der Unterschiede in der Form gespannter Contraste offenbart, und doch nicht ohne dass Zusammenstimmung, Ausgleichung und Vermittlung alle Unterschiedenheit überwöge, mit Ausschluss des Schroffen und Verletzenden, mit Abstufungen der Grösse und der Intensität. So gehen im Schönen die mannichfaltigen Theile in eine Harmonie zusammen, bei der keines das andere stört und jedes an seinem Platze zugleich dem Ganzen dient und neben den anderen sich in seiner Selbstständigkeit behauptet.

Diese Harmonie der Theile leitet uns dann endlich hinüber zu der dritten Grundbedingung jenes noch äusserlich gefassten Momentes des Schönheitsbegriffes. Es ist dies diejenige Verbindung aller Theile zum Ganzen, die am besten als organische Einheit bezeichnet wird und deren Kennzeichen ist, dass an dem Ganzen ohne Beeinträchtigung desselben und der übrigen Theile, kein Theil vermisst oder verändert werden dürfte. Durch ihre organische Einheit ist die schöne Gestalt das nächste Abbild des Universums selber und der Ausdruck des schöpferischen Geistes, der dasselbe durchwaltet. Durch die ganze Natur zieht sich als alle Bildungskraft ordnend und regelnd dies, was wir ihre mathematische Vernünftigkeit nennen können: die bestimmte Zahl und das bestimmte quantitative Verhältnis, die bestimmte Grösse und Gestalt in Linien, Flächen, Winkeln. So wird in der Vielheit der Ausdruck der beherrschenden Einheit, ein Neben- und Nacheinander der Theile Regelmässigkeit und Ordnung angestrebt als nächstes Zeugnis der weltordnenden Vernunft. Das hebt von den ersten Elementen an und reicht bis in die am Vielseitigsten und Reichhaltigsten entwickelte organische Gestalt hinein.

b) Indessen mit diesem ersten Momente ist der Begriff der Schönheit nicht erschöpft. Bestimmtheit, Ordnung, Begrenzung erscheint an dem qualitativ verschiedenartigsten Gehalte. Die Austheilung dieser qualitativen Verschiedenheiten an die verschiedenen Arten der Dinge und innerhalb dieser Arten an die Individuen, das ist erst das eigentliche innere Moment der Schönheit. So erst zeugen die Dinge nicht blos überhaupt davon, dass ein geistiges Princip in ihrer Bildung und Anordnung sich bethätigt hat, sondern sie drücken auch den bestimmten Gehalt des Erscheinens überhaupt und jeder einzelnen Erscheinung insbesondere aus. Die Gestalt wird damit charakteristisch und erhält ihre bestimmte Bedeutung im Unterschiede von anderen. Sie spricht zu uns und ertheilt uns Aufschluss über das Wesen der Welt und dieses einzelnen Dinges als eines Gliedes an dieser geistdurchwirkten Welt. Mit anderen Worten: die äussere Erscheinung als qualitativ bestimmte Form wird zum Symbol eines geistigen Gehaltes. Der menschliche Geist ergreift unmittelbar und unbewusst in der erscheinenden Form zugleich den geoffenbarten Gehalt; die Dinge alle haben ihre Physiognomie und Geberde, in denen wir lesen, durch die sie sich uns mittheilen und uns ihre Innerlichkeit zu verstehen geben. Die ganze Natur ist eine grosse Metapher für den Geist, alles Geschehen in derselben ist eine gewaltige und durch die Unendlichkeit in Zeit und Raum sich erstreckende Allegorie, nur ein Gleichnis, aber doch ein Gleichnis und als solches dem idealen Grunde der Welt gleichartig und gleichwerthig. Auf solcher symbolisierenden Thätigkeit beruht alle Menschensprache, beruht ein grosser Theil aller unserer geistigen Thätigkeiten, und nicht etwa durch eine zufällige Einrichtung unseres Geistes, sondern deshalb, weil unsere Vernunft mit der Weltvernunft in wesentlicher Uebereinstimmung steht. Das Symbol ist dem Ausdrückenden wie dem Ausgedrückten wesentlich, kein blosses Zeichen, das die Willkür schafft; nicht durch blosse Association der Vorstellungen knüpft sich etwa nur für uns an das Aeussere diese bestimmte Bedeutung: wir sind darin durch die Natur unseres Geistes wie durch die Natur der Dinge gezwungen. Das Blau stimmt uns nicht

etwa in bestimmter Weise, weil es am Himmel als seine Farbe erscheint; sondern der Himmel hat diese Farbe, weil dieselbe diesen bestimmten idealen Gehalt hat und diese Ahnung eines Unendlichen in uns und allen der Empfindung etwa gleich uns fähigen Wesen hervorzurufen geeignet ist. Wie es auch sonst physisch vermittelt sein mag, das Blau ist die wahre Himmelsfarbe, diejenige, die den inneren Sinn der Himmelserscheinung am adäquatesten ausdrückt. Und so in allen Dingen: das Licht und der Tag, das Dunkel und die Nacht, Morgen und Frühling, Abend und Winter, jede grade oder krumme Linie oder Fläche, die Stille und der Klang, jeder Ton und jede Farbe, jedes Nebeneinander und jede Succession von contrastierenden Eigenschaften, Vorstellungen, Empfindungen, alle Verwicklung, Spannung, Lösung, jedes bestimmte Maass von Energie und Schnelligkeit, von Dauer in der Zeit und Ausdehnung im Raume: kurz Alles hat seine Bedeutung und dient zu ganz bestimmtem Ausdruck.

Wir können die Meinung nicht billigen, als wären nur wir es, die der Form solchen Sinn unterlegen, die Natur aber hätte nur zufällig den Dingen solche Bestimmtheiten beigelegt, an die wir unsere symbolisierende Thätigkeit anknüpfen können. Unsere geistige Organisation steht der Natur der Dinge nicht so fremdartig gegenüber, um mit derselben als mit preisgegebenem Stoffe für die eigene willkürliche Thätigkeit schalten zu können. Die Natur ist in ihrer Formengebung völlig consequent, und unser Geist wandelt in der Ausdeutung dieser Formengebung nur auf den von der Natur vorgezeichneten Spuren. Das geistige Princip, welches der Natur vorsteht, verliert sich nicht in der äusserlichen Vielheit, sondern hat an ihr seine eigene Erscheinung, bindet und bestimmt sie zur sprechenden Form und macht die Aeusserlichkeit damit zum Symbol für jenes Alles als das beseelende Innere. So viel als der Menschengeist dem schöpferischen Geiste, der in der Natur waltet, verwandt ist, so viel findet er auch sich selber, sein Gleichnis, seines Lebens vertheilte Momente in den Naturdingen wieder. Und so nun, indem das Aeussere als Offenbarung des Inneren innerlich eins wird mit dem Princip, aus dem es entsprungen, erhält der rastlos weiterströmende Fluss des

Vergänglichen seine Festigkeit. Die bedeutungsvollen und sinnreichen Formen der Dinge, — das sind die dauernden Gedanken, mit denen das, was in schwankender Erscheinung schwebt, befestigt ist; als die Träger der inhaltsvollen Schönheit bewirken diese Formen, dass die blosse Vielheit und Aeusserlichkeit der Verflüchtigung in das Nichts widersteht. Indem die Erscheinung dem geistigen Principe als Stätte seiner Offenbarung dient, nimmt sie an dem wahrhaften Sein der Substanz Theil. Die Vielheit hat ihr bleibendes und inhaltsvolles Sein darin, dass sie als Schönheit in unmittelbarer Einheit mit dem Geistigen steht, indem sie das Geistige bedeutet.

Wie nun im Einzelnen die Symbolik der Naturformen sich darstellt, würde anschaulich zu machen sein am leichtesten an der Hand der Kunst; denn deren Wesen ist es, die Naturformen als Ausdrucksmittel frei zu verwenden. In der Natur liegen alle Urbilder dessen, was als architectonische, plastische, malerische, was als musikalische und poëtische Form im Genius des Künstlers wiedergeboren zu unserem Geiste spricht. Doch von der Ausführung im Einzelnen müssen wir absehen.

Sofern die Schönheit im Quantitativen Symbol des Geistigen wird, so sagten wir, ist sie zur charakteristischen Schönheit geworden. Diese ist aber mit der Schönheit in dem Sinne wie wir sie zuerst kennen gelernt haben, nicht durchweg in Uebereinstimmung; vielmehr je schärfer sich jedes der beiden Momente für sich auszuprägen trachtet, desto entschiedener gerathen sie zu einander in den unverträglichen Gegensatz. Die Schönheit war uns zuerst klar begrenzte, sicher bemessene Gestalt; das Charakteristische wird sich versucht fühlen, diese Begrenztheit und Bemessenheit des Quantitativen auf allen Punkten übermächtig zu durchbrechen. Charakteristisch ist jede Qualität, nicht blos die Bestimmtheit, sondern auch das relativ Unbestimmte, das Schwankende, Fliessende, Nebelhafte, und nicht blos das Maassvolle, sondern auch das relativ Maasslose, die üppige Fülle, die Ueberschreitung des Maasses zum Grösseren wie zum Geringeren, die Ueberschwenglichkeit wie die Verkümmerung, und

nicht blos die Harmonie, sondern auch der Streit, das Widersprechende, Vermittlungslose, Unversöhnte. So finden wir denn in der That mit dem Worte schön sehr verschiedene Vorstellungen verbunden, welche der gewöhnliche Gebrauch nicht genügend auseinanderhält. Schön ist die vollendet einheitliche Form, aber auch die unvollkommen begrenzte, die aufgelöste Form ist schön, an ihrer Stelle nämlich, wo sie hingehört. Zu allem Schönen wird das Charakteristische erfordert. So kann demnach die vollendet in sich abgeschlossene Form geradezu unschön werden, wo im Zusammenhange des Ganzen statt ihrer das Charakteristische verlangt werden muss oder wo sie selber als Ganzes betrachtet des charakteristischen Elementes allzusehr entbehrt. Andererseits das verhältnissmässig Formlose kann als das Schöne selbst betrachtet werden, soweit es durch charakteristische Bedeutsamkeit geadelt wird.

c) Wir haben einen Widerstreit der Momente geschildert, der real in dem Schönen selbst vorhanden ist und in der Auffassung der Natur wie in der Entwicklung der Kunst sehr energisch hervortritt. Aber bei dem blossen Widerstreite bleibt es nicht; das scheinbar Unversöhnliche geht gleichwol zusammen in einer dritten und inhaltreicheren Bedeutung des Schönen, in welcher wir hoffen dürfen, den Begriff des Schönen zu erschöpfen. Das Schöne fanden wir zuerst nur in der Einheit des Vielen, in Begrenzung, Bestimmtheit, Ordnung überhaupt. Es stellte sich uns zweitens dar als die symbolisch bedeutsame, charakteristische Form des Einzelnen. Wenn beide Seiten zunächst unversöhnt mit einander streiten, so mögen sie im allseitig durchgebildeten Schönen als wolverträgliche Momente auftreten, die nicht mehr in ihrer Selbstständigkeit für sich gelten, sondern nur noch an dem Ganzen, an dem sie haften, dadurch dass sie sich unterzuordnen und einzureihen wissen, zu der Eigenthümlichkeit desselben beitragen. Dieses Ganze ist dann die schöne Gestalt als das Ideal gedacht. Im Ideale gehen die gebundene Knappheit und Begrenzung und die phantastische Fülle und Unbestimmtheit in eine höhere gemeinsame dritte Form ein, deren Gesetzen sie sich unterwerfen. Die in sich vollendete Form wird hier durch

und durch beseelt, und die individuell charakteristische Qualität erlangt zugleich universelle Bedeutung. Wo die einzelne Gestalt sich zum Ideal erhoben hat, da erscheint in ihr nicht mehr blos das Einzelne; das ganze Universum lebt in diesem charakteristisch ausgeprägten Einzelnen und spricht zu uns mit ergreifender Gewalt. Die begrenzende Macht des rein Formellen ist hier völlig aufgegangen in die Innerlichkeit der Gestalt. Wir haben dann an dem einzelnen Bilde das All selbst, das sich uns in einer seiner concreten Erscheinungen völlig aufschliesst und gegenständlich macht.

Alle reine, zum Ideal verklärte Gestalt nimmt an dieser Function Theil; aber in dem Idealen selber gibt es eine Reihenfolge der Abstufung. Das Höchste wird erreicht, wo der reichste Inhalt sich mit der geschlossensten Form vermählt. Nicht die einzelne sinnlich fassbare Gestalt, auch nicht die menschliche, bezeichnet diesen Gipfel der Bildungskraft, kein Typus einer Gattung des Lebendigen und kein Individuum, in welchem derselbe zu reiner und zugleich charaktervoller Ausprägung gelangt. Erst in den höchsten poëtischen Lebensmomenten, in denen das Ideal Wirklichkeit wird, in den Momenten, wie sie der Dichter als Material für seine Erfindungen benutzt, tritt uns der Inhalt alles Lebens und alles Geschehens in reiner und abgeklärter, von störender Zufälligkeit befreiter Form entgegen. Hier nun, darf man sagen, erscheint das Leben in seiner Wahrheit, auf sein reines Wesen zurückgeführt, als Gegenstand einer reinen Anschauung; hier hat es damit zugleich seinen vollen sittlichen Gehalt erreicht, der uns in unmittelbar ergreifendem Ausdruck entgegentritt. Wo überhaupt uns Schönes begegnet, da strebt es diesem Ziele zu, wie wir es am vollständigsten in den vollendeten Werken der dramatischen Poësie erreicht sehen.

Wir wenden uns dem Schlusse dieser Erörterungen zu: freilich am Ziele sind wir nicht. In dem so erreichten Begriffe des Schönen haben wir immer erst den Beginn einer formenreichen Bewegung, deren Stadien wir nicht mehr alle durchlaufen können. Von dem Schönen der Natur aus haben wir in den Begriff der Schönheit einzudringen versucht, und sind

zuletzt bei der Schönheit im Sinne der idealen Gestalt angelangt. Offenbar aber ist das Ideal als solches nicht in der Natur, also auch nicht das Schöne in ihr verwirklicht; sondern nur die Tendenz aufs Schöne, der Kampf ums Schöne ist draussen in der Erscheinungswelt allverbreitet, und die ganze Natur ist zwar schön, weil sie überall bedeutend und charakteristisch ist, aber auch hässlich, weil sie überall im Kampfe um die Form begriffen, weil der widerstrebende Stoff nicht gebändigt und bezwungen wird, und alle Ansätze der Bildung nur von einem stets sich erneuernden Verfehlen und Misslingen zeugen. Daraus nun entfalten sich die Momente einer reichhaltigen Entwicklung. Das Hässliche selbst kann als charakteristisch für das Wesen der Natur in das Schöne als Moment eingehen; der Kampf der Natur um die Form gestaltet sich zum Schauspiel des Erhabenen, dem als kampfloses Hingegebensein das Anmuthige sich zur Seite stellt. Der Kampf um die Form steigert sich, wo der Geist es ist, der der Natur sein höheres Recht abringt. Im Kampf des bewussten Willens gegen die äusseren Mächte entwickelt sich das Tragische, welches das Komische als die machtlose Unterworfenheit unter den Zufall, der neckend als wäre er das eigentlich Sinnreiche erscheint, zum Begleiter hat. Aber alle diese Momente gehen wieder in den bereicherten Begriff des erfüllten Schönen ein, das nun den ganzen Umfang der Wirklichkeit, alle Hässlichkeit, allen Widerspruch und alle Dissonanz des Lebens in seinen Gehalt zu verwandeln und durch die siegreiche Form zu verklären vermag.

Aber die Natur ist nicht die angemessene Stätte für die Verwirklichung dieser erfüllten Schönheit; die Unvollkommenheit aller Gestaltung in der Natur treibt den Genius der Menschheit weiter zu freier Bethätigung und zur Erzeugung des Schönen aus dem Geiste in der Kunst. Und so weist die Natur auf die Kunst hin als auf eine zweite, aus dem Geiste wiedergeborene höhere Natur, alle Kunst aber auf die Natur zurück als auf ihre ewig frisch sprudelnde Quelle, aus der sie unverdrossen zu schöpfen und Ströme des Lebens zu empfangen hat. Auf die rechte Spur, um den Begriff der Schönheit zu finden, leitet uns die Natur; eine volle Verwirklichung

findet die Schönheit erst in der Kunst. In der Kunst bietet sich uns das vollendet Schöne von allem blossen Stoffe geläutert und zu reiner Form verklärt zu vollem seligem Geniessen dar, eine zweite höhere Welt, in der unsere wahre geistige Heimath liegt.

Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie von *Friedrich Albert Lange*. Iserlohn. J. Bädeker. 1877.

Es konnte nicht anders erwartet werden, als dass auch diese Schrift, wie die Geschichte des Materialismus, manches Zeugniss geben würde von dem Scharfsinn und der eifrigen Denkarbeit ihres inzwischen verstorbenen Verfassers. Wenn er aber gemeint hat, damit eine „Neubegründung" der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie anzubahnen, so dürfte er sich darin entschieden getäuscht haben.

Dass „formale" Logik (für mich ist das Beiwort „formal" eine überflüssige Beifügung) und Erkenntnisstheorie (die ich eben so und nicht Logik nenne) nicht Eins und dasselbe sind; dass überhaupt Denken und Erkennen zweierlei Dinge sind; dass es sich in der Logik nur um die Formen unseres Denkens handelt, mag nun das, was wir denken, der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend sein; dass es sich nicht handelt um Prüfung zu erkennender Wahrheiten, wenn auch die Lehre vom Erkennen sich entschieden auf die Lehre von den Denkformen zu stützen hat: das sind keine neuen Behauptungen, wenn auch gewisse philosophische Richtungen daraus, dass sie Denken und Erkennen verwechselten, Capital zu schlagen versucht haben. Wir freuen uns F. A. Lange auf der Seite zu finden, wo die Verwechselung als fehlerhaft erkannt ist, wir freuen uns, dass er die rein logischen Elemente vom blos Grammatischen und vom Metaphysischen sondern will, aber einen neuen Grund legt er damit nicht. Kant schon hat durch seine Unterscheidung zwischen den Urtheilformen als solchen, den Kategorien, den Schemata, den Reflexionsbegriffen zur Scheidung des Lo-

gischen und Metaphysischen mehr beigetragen, als unser Verfasser einräumen möchte, und dass Aristoteles selbst schon Technisches und Metaphysisches „im Princip streng geschieden" hat, wenn auch nicht in der Entwickelung und Darstellung, dass „der technische Theil der aristotelischen Logik unabhängig dasteht von den erkenntnisstheoretischen Speculationen", muss Lange selbst zugestehen. (S. 17, 20, 22.)

Es fragt sich aber, ob unser Logiker selbst seiner Scheidung auch überall treu geblieben ist. Und da müssen wir gleich fragen: wie reimt sich mit ihr zusammen, dass er nach Abschnitt V seiner Schrift die „Wahrscheinlichkeitslehre" in die Logik hereinziehen will? wenigstens ihre „Elemente", wenn er auch bei den weiteren Ausführungen sich bald zu der Erklärung bewogen findet: Streng genommen gehört das nicht in die formale Logik! (S. 119, 126.) — Die Wahrscheinlichkeitslehre ist nichts anderes als Wahrscheinlichkeits-Berechnung, wird doch das gewonnene Resultat auch gemeiniglich als ein Bruch dargestellt, wie unser Verfasser selbst sachgemäss thut. Und soll nun etwa die formale Logik uns richtig rechnen lehren? — Nein, die versuchte Scheidung der Logik von allem ihr Fremdartigen musste Lange zeigen, dass er denen, die schon vor ihm die Wahrscheinlichkeitslehre hatten in die Logik hereinziehen wollen, lediglich zu widersprechen habe; auch die an sich recht angemessenen Figuren von Rechtecken mit beliebigen Abtheilungen, die er zeichnet, um an diesen Bildern eine Unterlage für die Berechnung der Wahrscheinlichkeit zu haben, hätten ihm zeigen sollen, dass er sich hier auf mathematischem Gebiet bewege und nicht Logik treibe. Redet er nun S. 49 sogar von einer höheren formalen Logik, die Alterthum und Mittelalter nicht gekannt, so kann ich nicht umhin, dabei an jenes Wort Kants mich zu erinnern (ich citire aus dem Gedächtniss): Beileibe nicht eine höhere; hohe Thürme sind nicht vor mich, weil gemeiniglich um sie viel Wind ist.

Es liess aber unser Verfasser bei seiner Annahme, die Elemente der Wahrscheinlichkeit seien logischer Natur, sich durch die Ableitung aus der logischen Form des disjunctiven

Urtheils täuschen. Wird eine Münze geworfen, so muss entweder Bild- oder Schrift-Seite oben liegen. Befinden sich in einem Gefäss 10 Kugeln, 9 schwarze und 1 weisse, so muss, wenn eine Kugel herausgezogen wird, das entweder die weisse oder eine von den 9 schwarzen sein. Aber wie verhält es sich nun mit der Wahrscheinlichkeit in Bezug auf das Eintreten des einen oder des anderen Falles? — Ganz richtig; man bedient sich hier, um die möglichen Fälle aufzuzählen, der Form des zusammengesetzten Urtheils, die man die disjunctive nennt, geradesogut wie man sich überall bei Aufzählung der Möglichkeiten, in welche Classe oder Gattung irgend ein neu aufgefundener Naturgegenstand gehöre, dieser Form bedient. Gehörte aber darum die Wahrscheinlichkeits-Berechnung in die Logik, so müsste auch die Einreihung von Naturgegenständen in ihre Gattungen, die doch rein aposteriorisch nach den aufgefundenen Merkmalen vollzogen wird, ein besonderer Theil der Logik (wahrscheinlich der „höheren") sein, dazu aber würde doch wohl Lange selbst sie nicht erheben wollen.

Schon seit längerer Zeit habe ich mich überzeugt, dass das sogenannte „disjunctive Urtheil" gar nicht unter die grundlegenden logischen Urtheilformen gehört, weil es zusammengesetzt ist, weil es aus mehreren einfachen Urtheilen besteht, die durch das Entweder-Oder verbunden sind; man hat das zusammengesetste Urtheil in seine einfachen Urtheile aufzulösen und dann zu sehen, welche logische Grundform diese einfachen haben; so erst kommt man auf die logischen Elemente. Welche logischen Grundformen im Moment der Relation an Stelle der sogenannten hypothetischen und disjunctiven (resp. divisiven) wirklich stehen, habe ich in einem Aufsatz dieser Monatshefte (Band IX. S. 161) gezeigt. Die Versehen des Logikers Lange aber, die aus der Annahme des disjunctiven Urtheils als einer grundlegenden Form entspringen, zeigen mir von neuem, wie nöthig es ist, den alten Wahn von einer hypothetischen und disjunctiven Grundform des Urtheils auszumerzen; von „Neubegründung" der Logik würde ich aber darum doch auf keinen Fall zu reden wagen.

Der Kritiker, der die Arbeit eines Logikers prüfen soll, : aber wohl vor allen Dingen zu fragen: wie steht dieser ɡiker zu dem, was man von alten Zeiten her die logischen incipien oder Grundsätze nennt? Lange kommt in sei- n Abschnitt V, den wir bereits seiner eigentlichen Tendenz :h als nicht-logisch abgewiesen, gelegentlich auf den Grund- z des Widerspruchs, der Contradiction zu sprechen, f den ja immer der grösste Nachdruck gelegt worden ist, d so gewinnt gerade dieser Abschnitt noch Bedeutung für : Kritik.

Mit Recht erklärt sich Lange dort S. 106 f. dagegen, onträr" als logischen Begriff zu verwenden, auch gegen ɜ Weise, wie das Herbart thut. Wenn er dabei den Ari- ɔteles beschuldigt, „den Begriff des conträren Gegensatzes, e so vieles andere Fremdartige in die Logik hineingebracht haben" (S. 107), so wage ich das nicht so ohne weiteres unterschreiben, denn um das Gebiet der Contradiction :htig abzugrenzen, muss man auch zeigen, was unter dem nträre Gegensatz zu verstehen ist, und das hat Aristoteles than. Aber ich erkenne aus diesem Wort gegen Aristo- es, dass Lange der wirklichen und wahren Bedeutung der ɔntradiction von einer gewissen Seite her nahe gekommen in muss; wenn er nur sie wirklich sicher gefunden hätte, n auf ihr seine Stellung zu nehmen! Lese ich aber schon 27: „Der menschliche Geist nimmt die grössten Wider- rüche in sich auf, so lange er das Entgegengesetzte in rschiedene Gedankenkreise einhegen und so aus einander ılten kann", so zeigt mir schon diese Behauptung, dass ıser Logiker unmöglich bis zum vollen Verständniss des ntradictorischen Gegensatzes durchgedrungen sein kann; ɜnn ich weiss wohl, dass wir viel Conträres in unsere Vor- ellungen und Gedanken aufnehmen, ja aufnehmen müssen, ımals gerade in denselben Gedankenkreis einverleiben üssen, weil es unseren Sinnen vorliegt, aber ich weiss auch, ıss der Mensch nicht einmal im Zustand der Verrücktheit hig ist, Contradictorisches zugleich zu behaupten und fest- ıhalten. Ja wenn das möglich wäre, dann hätte überhaupt e eine Logik geschaffen werden können.

S. 106 sagt Lange weiter: „Es ist richtig, dass im Princip des disjunctiven Urtheils das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten enthalten ist.“ — Daran ist so viel richtig, dass das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten in der Form des ausschliessenden Entweder-Oder, also des zusammengesetzten disjunctiven Urtheils sich darstellt; unrichtig aber ist es, von einem „Princip“ des disjunctiven Urtheils zu reden, denn neben dem ausschliessenden Entweder-Oder gibt es auch das Entweder-Oder-Oder-Oder und so fort in indefinitum. Der Ausdruck „Princip des disjunctiven Urtheils“ ist also, wenn nicht geradezu ein falscher, so doch sicher ein unbesonnener, vor dem der seiner Studien gewisse Logiker sich hüten sollte oder den er — wenn er wirklich meinte in dem Stück Neues gefunden zu haben — vor allen Dingen näher erklären und begründen müsste, denn das Princip kommt eher, als das auf dem Princip Stehende.

Ich möchte aber wohl wissen, ob Lange das Gesetz oder Princip der Contradiction und das des ausgeschlossenen Dritten für zwei verschiedene Gesetze hält (wie meist die Logiker zu thun pflegen, wunderlicher Weise thut selbst Ueberweg so), oder ob er erkannt hat, wie es denn in der That sich verhält, dass beides dasselbe ist, nur in verschiedenen Formen ausgedrückt. Die Logischen Studien geben mir keine Klarheit über Lange's Auffassung. Dass es aber mit der Lehre von den Principien bei Lange noch nicht auf dem rechten Punkte ist, zeigt mir auch Seite 117, wo er (nach seinem schon oben berührten Beispiel von den 9 schwarzen und der einen weissen Kugel in einem Gefäss) die Wahrscheinlichkeit für Hervorholen einer schwarzen = $^9/_{10}$ und die für Hervorholen der weissen = $^1/_{10}$ für einen contradictorischen Gegensatz erklärt, also für einen in das logische Gebiet gehörigen. Da kommt mir beinahe die Frage: Muss denn die Logik wirklich, um neu begründet zu werden, erst zur Töpfeguckerin werden? Was geht es denn die Logik an, ob in einem Topf 9, 10 oder mehr Kugeln liegen? Wenn nun ein Basch oder sonstiger Zauberkünstler uns in den Topf greifen liesse, in dem wir vorher 10 Kugeln gesehen, und wir fänden keine einzige mehr darin, oder statt

10 auf einmal 20, oder statt der schwarzen lauter weisse, so wäre am Ende unsere Logik, wenn wir die Lange'sche Neubegründung angenommen, auf den Sand gesetzt. Nein, in Töpfe oder Urnen hat die Logik nicht zu gucken, und der Gefahr, von Zauberkünstlern sich eine Nase drehen zu lassen, muss sie ausweichen. Und so kann denn, was Lange in diesem Beispiel einen contradictorischen Gegensatz nennt, es kann auf keinen Fall ein solcher sein. Die Lange'sche Behauptung zeigt mir, wie nothwendig es ist, dass die Logiker erst einmal den contradictorischen Gegensatz so verstehen lernen, wie er nun einmal ist, wie ich ihn in meiner Schrift Conträr und Contradictorisch (Halle 1868) nachgewiesen habe. Die Logik hat es gar nicht mit Gegenständen dieser sinnlichen Welt (wie Kugeln in einer Urne sind) zu thun, ihre Gegenstände sind nur unsere Begriffe, Urtheile, Schlüsse.

Erst einmal Sicherheit in den Principien, ehe man weiter bauen will. Das, denke ich, ist sachgemässe Forderung. Unser Neubegründer der Logik erfüllt diese Forderung nicht, er reitet, um mich jenes fürstlichen Gleichnisses zu bedienen, er reitet auf unsicheren Principien herum.

Unser Logiker ist der Ansicht, dass die Logik von Aristoteles her Logik des Inhalts der Begriffe gewesen sei, sie gestalte sich aber in unseren Tagen zu einer Logik des Umfanges, und als solche möchte er sie eben neu begründen (S. 43 und weiter in Abschnitt II.). Dabei aber bemüht er sich im Abschnitt III. die Aufstellung des particularen Urtheils zu bestreiten; allerdings will er nach S. 62 es „ungeachtet seiner vielen Zweideutigkeiten nicht verwerfen", aber es „auf die streng logischen Formen zurückführen". Mit diesen Formen meint er die bezüglichen, von ihm entworfenen Raumbilder, von deren Configurationen später die Rede sein wird. Es gehört nun einmal unter die Grillen mancher Logiker unserer Tage, an den logischen Urtheilformen im Moment der Quantität herumzumäkeln, und Lange hat sich dem auch nicht entziehen können. Seine Stellung wird aber so eine eigenthümlich schwankende, denn entweder ist das partikulare Urtheil als besondere Form da, dann muss es auch n u d e aufrecht erhalten werden trotz aller etwaigen

Zweideutigkeiten in der Sprache, oder es existirt nicht als besondere Form, dann muss es aber auch ganz entschieden verworfen werden. Das sei ausgesprochen: Durch Unterscheidung der Urtheilformen der Quantität (singular, particular, universal) zeigt die hergebrachte Logik, dass sie nicht blos Logik des Inhalts, sondern auch des Umfangs (aber freilich nur im rein logischen Sinn) sein will. Z. B. „alle Menschen" bezeichnet den ganzen Umfang des Begriffes Mensch, „ein Theil der Menschen" einen Ausschnitt aus diesem Umfang, „ein einzelner Mensch" einen blossen Punkt innerhalb dieses Umfangs. Es ist unrichtig, im Urtheil schlechthin das Subject als species dem Prädicat als genus unterordnen zu wollen, aber der Unterschied zwischen universalem und particularem Urtheil dient thatsächlich der Unterscheidung zwischen genus und species. Es erscheint mir seltsam, die Logik beschuldigen, sie habe sich früher nicht um den Umfang der Begriffe, nur um den Inhalt gekümmert, und doch an den Urtheilformen der Quantität herumrütteln, ohne dass man sich bestimmt entscheidet.

Einen eigenthümlichen Beweis seines Scharfsinns gibt Lange S. 84, wo er aus 2 particularen Prämissen zu schliessen versucht. Er bildet für sie die Quantitäts-Bezeichnung „fast alle", und schliesst dann gültig gleichsam in einem Modus Diripti. — Aber wie steht die Sache? Er irrt sich darin, dass er das „fast alle" für particular hält; es ist in der That universal mit einer ganz geringen Einschränkung, die der Urtheilende und Schliessende sich als nahezu verschwindend denkt. Das Lange'sche Beispiel zeigt nur, dass man aus universalen Prämissen, selbst wenn man das Universale etwas einschränkt, jedoch nur in einem nahezu verschwindenden Maasse, wirklich schliessen kann. Zwar sagt er, statt „fast alle" brauche nur „mehr als die Hälfte" in beiden Prämissen gesetzt zu werden, und der Schluss sei so schon möglich; es ist das richtig; aber es wird schwerlich je das Bedürfniss eines solchen Schlusses eintreten, und die Forderung einer pars major ist eine solche bestimmte, dass sie über das blos logisch Formale hinausgeht; die pars major ist kein mere particulare mehr, sie erscheint, wenn

in beiden Prämissen wiederholt, nicht mehr als ein Ausschnitt aus einem Ganzen, sondern als selbst ein Ganzes mit eigenthümlich bestimmten Grenzen. Der alte logische Satz: ex mere particularibus nil sequitur bleibt doch als unanfechtbar stehen, man erkennt, wie fein der Ausdruck „mere" gewählt worden ist.

Abschnitt II. der Studien behandelt die Modalität der Urtheile. Lange macht hier den Versuch, die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit „so zu analysiren, dass sie vollständig auf Functionen assertorischer Urtheile zurückgeführt werden" (S. 40). Wenn er dabei (S. 41) die Ansicht widerlegt, als habe das apodictische Urtheil höhere Gewissheit vor dem assertorischen, so hat er damit ganz Recht, aber darum ist und bleibt doch die Form des apodictischen eben apodictisch und die des assertorischen assertorisch. Daher der Name „formale" Logik! Es handelt sich bei Unterscheidung der logischen Formen freilich nicht um den Grad der Gewissheit, wohl aber um die Art der Form. Und hat die überlieferte Logik das hin und wieder vergessen gehabt, so muss sie darin rectificirt werden, doch möchte ich bezweifeln, ob das „Stück vom Gebäude der überlieferten formalen Logik", das so „umgestürzt" wird, so gross ist, wie Lange annimmt.

Mögen inductiv gewonnene Obersätze in apodictischer und universaler Form ausgesprochen werden (S. 42), während die wissenschaftliche Berechtigung auf Allgemeingültigkeit nur erst gemuthmasst wird, noch nicht voll nachgewiesen werden kann, was geht das die Logik an, die es eben mit den Formen zu thun hat? Sie findet dann eben die apodictische und universale Form vor und unterscheidet sie nothgedrungen von der assertorischen und particularen. Der von Lange betonte Unterschied der Nothwendigkeit des Umfangs und des Inhalts (S. 43) mag für die Erkenntnisslehre nicht ohne Bedeutung sein, Einzelwissenschaften mögen ihn nachweisen und daraus weiteres folgern, aber die Logik als formale Wissenschaft hat damit nichts zu thun. Die apodictische Form dient bei ihrem bekannten Zusammenhang mit der universalen in der Quantität in vielen Fällen dazu, den Umfang

eines Begriffes fest abzuschliessen, wie kann der Logiker, der seine Wissenschaft besonders als Logik des Umfangs ausbilden möchte, den Unterschied zwischen apodictischer und assertorischer Urtheilform verwischen wollen? Wo ein Schlusssatz in apodictischer Form auftritt (S. 46), da mag diese Form rein auf die „Unfehlbarkeit des Schlussverfahrens" selbst sich gründen, die Form als solche ist doch auch in diesem Fall logisch von der assertorischen zu unterscheiden.

S. 38 heisst es von der Möglichkeit: „Man kann diesen Begriff entbehren. Wenn man ihn beibehalten will, so geschieht es aus sprachlichen Zweckmässigkeitsgründen." Man muss nach Lange von der Möglichkeit immer auf die entsprechende Wirklichkeit zurückgehen, das fordert die moderne Weltanschauung. Ein solcher Begriff der Möglichkeit kann nach ihm schwerlich als Kategorie gelten. — Darauf ist zu entgegnen: So lange Menschen auf Erden nicht blos reden, sondern auch denken, werden sie den Möglichkeitsbegriff nicht entbehren können, wenn sie auch oft finden werden, dass sie mit ihm auf den Holzweg gerathen sind. Daran konnte die antike, daran kann die moderne Weltanschauung nichts ändern. Welcher Unterschied des Urtheils, ob z. B. der Naturkundige von einem ausgegrabenen Knochen sagt: dieser Knochen ist von einem Wiederkäuer, oder aber nur: er kann von einem Wiederkäuer sein! Freilich in der Wirklichkeit ist er entweder von einem Wiederkäuer oder nicht, tertium non datur, diese Wirklichkeit hat indess die Logik gar nicht zu prüfen, aber für den forschenden und denkenden Menschen ist es ein grosser Unterschied, ob er das „ist" oder nur das „kann sein" zu behaupten vermag. Lange hat übrigens ganz übersehen, dass mit Kant zweierlei zu unterscheiden ist: 1) die Kategorie der Möglichkeit, 2) die problematische Urtheilform. Mit 1 hat sich die Metaphysik zu befassen, mit 2 die Logik, aber Lange wirft beides unkritisch zusammen.

Wenn ich sage: das (woran dort der Maurer baut) wird eine Mauer — so ist mein Urtheil, logisch betrachtet, ein assertorisches, aber ich urtheile unter der Kategorie der Möglichkeit. Das „Werden", worüber neuere Philosophie so viel hin und her geredet hat, ist allemal eine unter die Kategorie

der Möglichkeit fallende Aussage, Assertion, von dieser ist wohl zu unterscheiden die Form des problematischen Urtheils, z. B. das kann eine Mauer werden, das kann ein Baum werden, das kann eine neue Wissenschaft werden. Es ist richtig, dass hinter dem apodictischen Urtheil nicht ein höherer Grad von Gewissheit sich birgt (sondern es ist in den meisten Fällen, auch bei inductiv gewonnenen Obersätzen, diese Form nur eine sichere Abgrenzung des Umfangs der Begriffe), aber dass das problematische Urtheil dem Ausdruck der Ungewissheit dient, im Gegensatz zum assertorischen und apodictischen, lässt sich nicht leugnen, und darum bleibt denn auch die Sonderung der problematischen Urtheilform in der Logik so nothwendig, wie die Scheidung der Kategorie der Möglichkeit von der der Wirklichkeit in der Metaphysik. Nirgends finde ich in diesen Lange'schen Ausführungen Grund zu einer neuen Logik, wohl aber viel Vermischung des „formal" Logischen mit Fremdartigem, trotzdem dass der Verfasser auf strenge Sonderung abzielt. Die Kategorie der Möglichkeit ist so prekär, aber darum keineswegs entbehrlich, wir Menschen brauchen nun einmal unbedingt auch solch einen prekären Begriff.

Doch kommen wir nunmehr auf die Hauptsache, auf das, was für Lange den Gipfel- und Glanzpunkt seiner logischen Studien ausmacht. Das aber ist die Aufstellung: dass die logischen Lehrsätze wie die mathematischen mittelst der Anschauung des Raumes zu Stande kommen, also nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis a priori; dass in dem sie begleitenden Anschauungsbilde das eigentlich Ueberzeugende liegt (so schon S. 9). Also nicht eine Nothwendigkeit im Denken als solchem, sondern Anschauen räumlicher Bilder soll die logischen Sätze ergeben. Das sucht Verf. in Abschnitt III an der Lehre von der Umkehrung der Urtheile und in IV bei Darstellung der syllogistischen Formen zu begründen und eine den Studien beigefügte Tafel solch logischer Raumbilder in Sphärengestalt soll alle in der Syllogistik vorkommenden Fälle synthetisch a priori vor Augen führen. Eigenthümlicher Weise findet sich auf dieser Tafel dreimal der Ausspruch: „alle Möglichkeiten", aus dem sich

ergibt, dass doch auch Lange, trotz seiner eben besprochenen Behauptung S. 38 diesen Begriff „Möglichkeit" nicht entbehren kann, dass er nicht bloss aus „sprachlichen Zweckmässigkeitsgründen" ihn beibehält, denn was hat „sprachliche" Zweckmässigkeit auf solch einer Tafel zu schaffen, die nicht blos die Sprache, sondern sogar das Denken durch Anschauung zu ersetzen sucht! Das sei beiläufig bemerkt.

Lange verwirft die überlieferten Modi des Syllogismus nicht, sondern erkennt sie an, wenn er auch gegen die 4. Figur sich ablehnend verhält, wenn er auch, wie oben schon besprochen, neben Darapti einen Diripti zu stellen versucht. Aber ich frage jetzt: wo ist der Faden, der mich aus dem Labyrinth der 25 Sphärencompositionen der Tafel sicher zu den bekannten 14 Schluss-Modis geleitet? und die Ausführungen (S. 76 ff.) wimmeln von Combinationen der aufgestellten Bilder, so dass das in diesen Bildern scheinbar so sorgfältig Geschiedene bald wieder behufs Eruirung der Modi bunt übereinander geworfen wird. Zwar verstehe ich aus der Tafel, was bei Barbara die Behauptung bedeutet · der Schlusssatz habe die 4 „Möglichkeiten" a, b, b, b. (wiewohl ich unwillkürlich vor derartigen Möglichkeiten erschrecke); zwar sind die Bemerkungen zu Celarent (und Cesare) klar; aber bei Darii schon bin ich nicht mehr im Stande, dieser „höheren" Logik zu folgen, verliere wenigstens alsbald das deutliche Bild von Darii, das ich mir doch nicht nehmen lassen kann.

Ich gerathe da in die Aufstellung des von Lange „umgekehrt kategorisch" genannten Urtheils als einer besonderen Form, die in Schlussprämissen vorkommen kann (von ihm mit c bezeichnet), hinein, und da verliere ich den Boden unter den Füssen. Eine Weile neckte mich in dem sonst correcten Buch ein auf S. 64 eingeschlichener Druckfehler; in Zeile 13 von unten ist als umgekehrt kategorisch das Urtheil zu lesen: ein Theil der S sind die P, aber es muss offenbar heissen: ein Theil der P sind die S, wie es auch weiter oben gedruckt steht. Aber auch nachdem ich mich aus dem Banne dieses Druckfehlers befreit hatte, war ich ausser Stande dem c zu folgen. Allerdings lässt sich das kategorische Urtheil umkehren, aber ich behaupte: als

Schlussprämissen kommen derartige „Umgekehrtheiten“ gar nicht vor; wo Lange etwa meinte sie in der That gefunden zu haben, da werden es einfach Urtheile in der particularen Form der Quantität gewesen sein, die unser Logiker nur für nicht so einfach zu halten sich capricirt hat. Das c ist in Bezug auf das Schlussverfahren ganz gegenstandlos.

Der Lange'sche Faden riss mir also schon bei Darii; da fand ich denn für gut, mir selbständig Bahn durch diesen Urwald der Sphärenbilder - Compositionen zu hauen. Und das Ergebniss war folgendes: 1) Vor der Einsicht, dass die Lange'sche Form c als Schlussprämisse gar nicht vorkommen kann, fielen hin alle Bilder mit c, an Zahl 9; blieben von den 25 Zusammenstellungen der Tafel nur noch 16. 2) Identisch-kategorische Urtheile (Form a) sind allerdings als Urtheile von den unterordnend-kategorischen (Form b) zu unterscheiden, aber als Schlussprämissen werden identische gar nicht vorkommen, oder, kommen sie vor, so wird der Schliessende sie wie untergeordnet-kategorische betrachten und behandeln (er würde sonst gar nicht mit ihnen operiren); folglich sind die Bilder, in denen das a des Verfassers vorkommt, als unnütz auszumerzen. Da sanken 7 weitere Bilder hin, blieben noch 9. 3) Unter diesen 9 finden sich weiter noch 2 mit dem Lange'schen Resultat „alle Möglichkeiten“, d. h. aber nach Lange's eigener Erklärung S. 75: „hier ergiebt sich kein Schluss“; was sollen dann aber diese beiden Compositionen überhaupt? reiner embarras de richesse, fort damit! bleiben noch 7 Stück. 4) Unter den bleibenden 7 finden sich weiter 2 (eb und bd), von denen Lange S. 75 ausdrücklich sagt, hier ergebe „sich noch ein Schluss, wo nach der scholastischen Logik keiner mehr gefunden wurde“, wiewohl er auf Grund dessen eine neue Figur oder einen neuen Modus nicht zu Tage gefördert hat (entschieden schon eine Inconsequenz der synthesirenden Technik). So einen Schluss, der sich da noch in „höherer“ Logik ergibt, dacht' ich, musst du doch probiren. Und da schloss sich's denn recht nett auf eb z. B. also:

Die Europäer sind Menschen,
kein Chinese ist ein Europäer;

folglich sind entweder alle Chinesen Menschen oder nur ein Theil der Chinesen oder kein Chinese ist ein Mensch.

Und auf bd:

Ein Theil der Menschen ist schwarzhaarig,
die Berliner sind Menschen;

folglich sind entweder alle Berliner schwarzhaarig oder doch ein Theil der Berliner oder kein Berliner. —

Compositionen mit hübschem Resultat! Aber sind das mit b, d und e nicht auch wieder alle „Möglichkeiten" —? Ja, so gewiss als die fehlenden Fälle a und c eben nur in der Phantasie des Verf. existiren, in Wirklichkeit aber gar nicht in Betracht kommen. Fort mit solchen entweder – oder — oder! Blieben sonach von den 25 configurirten Darstellungen der Tafel nur noch fünf übrig: bb, be, db, de, ed.

5) Von diesen 5 enthalten die letzten 3 auch noch einen Schlusssatz mit entweder — oder. Ich will den geneigten Leser nicht langweilen mit dem schnurrigen Ausfall von Beispielen, die ich diesen Configurationen gemäss ausmünzte, die Beispiele zu eb und bd mögen die Geduld schon hinlänglich auf die Probe gestellt haben. Wahn auch hier, nichts als Wahn! Fort damit!

6) Da bleiben mir nun zuletzt von allen 25 Zusammenstellungen der Tafel noch zwei, gerade „zwei" übrig, nämlich bb und be. Und was zeigt sich, wenn ich diese prüfe? — bb sieht dem Barbara so ähnlich, wie ein Ei dem anderen, und be ist Celarent wie er leibt und lebt!! Nun gegen die beiden habe ich natürlich nichts mehr einzuwenden. — —

Freilich da bin ich als Pionier im Lange'schen Urwald nur analytisch zu Werke gegangen, aber ich habe auch von neuem bestätigt gefunden, wie nothwendig und allein räthlich diess analytische Vorgehen ist. Hätte Lange, als er schon in den Strudel des Synthesirens hineingerathen war, seine Aufstellungen noch mit ruhigem Blut an Beispielen geprüft, er hätte sich von der Nutzlosigkeit (milde gesagt) seines Beginnens überzeugen müssen. Es wird wohl so sein; Si Lyra non lyrasset — wollt ich sagen: Wenn Freund Ueberweg in seiner Logik nicht so wacker und zweckent-

sprechend mit seinen Sphärenbildern operirt hätte, würde Freund Lange nicht dieser Tafel sich erkühnt haben. Aber Ueberweg's Sphären bleiben in ihren Schranken und veranschaulichen, (es schadet auch bei ihm nicht, dass auch er den Fall des identisch-kategorischen Urtheils von dem des unterordnend-kategorischen für das Schlussverfahren zu scheiden sucht), von der Lange'schen Tafel lässt sich leider das nicht sagen.

Aber — nunmehr ganz abgesehen von den Zusammenstellungen der Tafel, über die der Rest nur Schweigen sein kann — hat Lange überhaupt irgend ein Recht zu seiner Behauptung, dass räumliche Bilder erst zur Aufstellung der logischen Lehrsätze uns befähigen? (Und das ist das neue Erkenntheoretische seiner Schrift!) — Darauf antworte ich mit einem festen: Nein! Das S ist, die S sind doch nicht, nie und nirgends in Wirklichkeit ein Kreis oder sonst eine räumliche Figur, und das P ist doch ebensowenig je ein Kreis. Sondern wir können uns nur S und P in den Raum von Kreisen hineindenken. Kein Begriff ist ein Kreis oder eine Linie oder ein Rechteck, und auf die Begriffe im Subject und Prädicat kommt es doch für die logische Betrachtung allein an. Wie kann man da aus der Darstellung von Kreisen das Verhältniss von S und P ableiten wollen? In der Mathematik lehrt die Anschauung der räumlichen Bilder unmittelbar, in der Logik ist sie, mit Maass benutzt, nur ein Hülfsmittel, das dem schon Kundigen die Sache im Bild bestätigen kann.

Z. B. Wer kann das Bild zweier getrennt neben einander stehender Kreise, die ich hinzeichne, ohne weiteres so verstehen, dass damit das universal negirte Urtheil bezeichnet sein soll (Kein S ist P)? Oder wenn ich sogar in den einen der getrennten Kreise schreibe „Vogel" und in den anderen „vierfüssig", wer kann ohne weiteres das Bild so verstehen, dass damit das Urtheil gemeint ist: Kein Vogel ist vierfüssig: —? Oder wenn ich zwei sich schneidende Kreise zeichne und schreibe in den einen „Vogel" und in den anderen „schwimmend", wer kann ohne vorhergegangene logische Unterweisung aus diesem Bild das Urtheil ablesen: Einige

Vögel sind Schwimmvögel! —? Und so ist es mit all diesen Bildern. Man stelle den mathematisch Ungeschulten vor das Bild eines Dreiecks, und er muss begreifen, dass es sich hier um ein Dreieck, um eine Figur mit 3 Ecken oder Winkeln und mit 3 Seiten handelt; aber man stelle den logisch Ungeschulten vor die Lange'sche Tafel und er wird sich auch nicht im entferntesten vorstellen können, um was es sich eigentlich bei diesen Bildern handelt.

Nicht sind „mathematische Sätze, die sich auf Grössen beschränken, Specialfälle der logischen, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen" (S. 75), sondern wo die Logik sich mit Grössenbestimmungen berührt, d. h. mit Mathematischem, kann sie sich natürlich nicht gegen das mathematisch Gewisse erheben, sondern muss es anerkennen und ihm gemäss ihre Wege wandeln. Wir sehen allerdings, es ergibt sich für uns aus der Anschauung, dass „das Ganze grösser ist als der Theil" (S. 28), aber das ist gar kein logischer, sondern ein mathematischer Grundsatz, der nur auch von der Logik nicht verleugnet werden kann. Im Moment der Quantität treffen Logik und Mathematik zusammen, darum ist aber die Logik nicht selbst mathematischer Art. Lange behauptet zwar (S. 48), dass sogar schon „das logische Normalgesetz des Widerspruchs aus der Anschauung hervorgeht", aber wie soll ich das: Entweder ist ein Ding oder es ist nicht; entweder ist eine Eigenschaft an einem Dinge oder sie ist nicht an ihm — wie soll ich das aus der Anschauung ableiten? Umsonst mühe ich mich ab, hier durch ein Bild etwas zu gewinnen, je mehr ich mich bemühe, desto mehr muss ich mich dahin aussprechen: diese Behauptung Lange's ist ganz und gar aus der Luft gegriffen. Derartige Vermischung von Logik und Mathematik kann nur neue Verwirrung anrichten, neue Missverständnisse erzeugen, unmöglich aber zu einer Neubegründung führen.

Und so bleibt es dabei: die Logik ist analytischer Natur und nicht synthetischer, wie Lange entdeckt zu haben glaubt, synthetischer Natur ist dagegen die Mathematik. Und so bleibt die „ungeheure Kluft" zwischen Logik und Mathematik (S. 25) in der Erkenntnisstheorie bestehen. Anschauungen

ohne Begriffe sind nach Kant's bekanntem Ausspruche blind, und durch die in blinder Synthesis aufgestellte Tafel mit den 25 Bilder-Compositionen hat unser Verf. seine eigene vermeintliche Entdeckung förmlich persiflirt.

Im letzten Abschnitt VI macht der Verf. noch den Versuch, indem er sich fest auf das Apriori der Raumanschauung stellt, auch Zeit und Zahl aus der Raumvorstellung als dem „Urbild" (S. 141) abzuleiten. Das ist die weitere erkenntnisstheoretische Neuheit. Er hält die Zeitvorstellung nur für „secundär" neben der des Raumes (S. 139). — Dieser Auffassung liegt das Richtige zu Grunde, dass das Mass für die Zeit nur im Raum zu finden ist, da der Raum stets als Ganzes vorliegt, während die Zeit immer nur als Augenblick gegeben ist, dem andere Augenblicke vorangegangen sind und nachfolgen werden. Aber mit gutem Recht hat Kant die Zeit als apriorische Anschauungsform ebenbürtig neben den Raum gestellt. Der Raum ist die ruhende, die Zeit ist die laufende Grundform der Anschauung und beide sind nicht zu vermengen; ja wir durchlaufen mit der Zeit den Raum, aber damit leiten wir doch die Zeit nicht aus dem Raum ab; wäre sie nicht ursprünglich uns gegeben, würden wir gar nicht mit ihr den Raum durchlaufen können. Nein, auch gegen diese Lange'sche Unterstellung der Zeit unter den Raum ist entschieden Einspruch zu erheben und bei der Kantischen Nebeneinanderstellung zu beharren.

Und auch die Möglichkeit des Zählens, Zahlenbildens, Zahlenverfolgens entspringt für uns nicht aus der Raumanschauung, sondern zunächst aus der Zeitanschauung, wenn wir dann auch an der Hand der Zeit die Dinge im Raume zählen. Es mag doch Jemand einmal versuchen, Glockenschläge im Raum zu fixiren und zu zählen, und er wird sich überzeugen, dass das Zählen auf der Zeit fusst, wenn es auch dann nicht blos auf Hörbares, sondern auf Sichtbares, vor unseren Augen im Raum Befindliches angewendet wird. Lange behauptet, die Zahl entstehe ursprünglich nicht durch systematisches Hinzufügen von Einer zu Einer, sondern jede kleinere Zahl werde „durch einen besonderen Act der Synthesis der Anschauungen gebildet" (S. 141). Unter den „klei-

neren Zahlen" scheint er die bis zu 10 zu verstehen, vergisst aber offenbar dabei, dass das Zehner-System gar nicht a priori nothwendig, sondern willkürlich von der gebildeten Menschenwelt adoptirt ist. Nun, er selbst empfiehlt S. 15 dem Logiker in die Kinderstube zu gehen, um Denken und Sprechen in der Entstehung zu beobachten, ein sehr verständiger Vorschlag; aber wir müssten ihm, wenn unser Wort ihn noch erreichen könnte, gleichermassen empfehlen, doch auch das Zählen und Rechnen in seinem Entstehen nirgends anders als in der Kinderstube zu beobachten, und er würde dort sich überzeugen müssen, dass in der That nur durch Zufügen von Eins zu Eins u. s. w. das Zählen und Rechnen in seinen Elementen zu Stande kommt. Im Gegensatz zu den Lange'schen Behauptungen über Zeit und Zahl müssen wir auch hier unverrückt bei Kant und den Ergebnissen seiner Kritik beharren.

So kann denn unser Urtheil den Logischen Studien Lange's gegenüber im Ganzen und Grossen nur abwehrend und ablehnend sein. Dabei soll aber nicht geleugnet werden, dass der Verf. in Bezug auf manchen Einzelpunkt ein treffendes und richtiges Urtheil gefällt hat. So kämpft er z. B. S. 79 ff. glücklich für die wissenschaftliche Berechtigung der 2. und 3. Figur des Syllogismus. So widerlegt er S. 84 mit Recht die Forderung, dass der Mittelbegriff des Schlusses den Realgrund enthalten müsse. So weist er S. 92—97 mit Recht nach, dass der Satz: conclusio sequitur partem debiliorem nur in Bezug auf das Verhältniss zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, nicht in Bezug auf das zwischen Wirklichkeit und Nothwendigkeit gültig ist, dass überhaupt in den Schlusssatz eigentlich der modale Ausdruck beider Prämissen übergehen muss. Wollten wir alle Einzelnheiten des inhaltreichen Werkes, je nachdem wir müssten, tadelnd oder anerkennend zur Besprechung bringen, so müssten wir ein Buch wohl von ähnlichem Umfang schreiben. In Vorstehendem denken wir wenigstens die Hauptsachen besprochen und freilich, wie wir mussten, nothgedrungen den Anspruch auf neue Grundlegung für Logik und Erkenntnisstheorie widerlegt zu haben.

Frienstedt bei Erfurt. Gustav Knauer.

Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants. Von Dr. *Benno Erdmann.* Leipzig, L. Voss. 1876. (X u. 148 S.) 8°.

Als der Verfasser der vorliegenden Schrift bei seinem Studium der Entwicklungsgeschichte Kants den Einflüssen nachforschte, welche die geistigen Interessen der Jugend- und Universitätszeit des grossen Denkers bedingt haben, ward er auf Knutzen, den bedeutendsten Lehrer Kants während dessen Universitätsstudium, geführt. In diesem entdeckte er einen Mann, der nicht allein wegen seiner Bedeutung für die Geistesbildung Kants, sondern auch wegen seines Einflusses auf die allgemeine philosophische Bewegung seiner Zeit lebhafte Theilnahme verdient, und er legt nun das Resultat seiner Forschungen über „Knutzen und seine Zeit" uns in der vorliegenden Monographie vor, welcher nachgerühmt werden muss, dass sie auf sorgfältiges und umfassendes Studium ihres Gegenstandes gestützt, sowie durch geschickte und fesselnde Darstellung ausgezeichnet, eine bisher ziemlich leere Stelle der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie und Kants insbesondere fördersam ausfüllt. Knutzen wird von Erdmann als der Knotenpunkt einer Bewegung aufgefasst, die von einer Combination der Wolfischen Philosophie mit dem Pietismus ausgehend den Eclecticismus der nachwolfischen Periode bildet und sich bis auf Kant erstreckt; er zeigt ihn als den Wiedereinführer leibnizischer Gedanken in die Metaphysik und Psychologie des Wolfianismus, die von ihm nicht nur erneuert, sondern auch weitergeführt selbst für die Gegenwart noch von Bedeutung sind. Nach einer Einleitung, welche die Entwicklung der beiden ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts im Allgemeinen characterisirt, Knutzens Stellung innerhalb seiner Zeit bezeichnet und die Auffassung, welche man bisher von ihm hatte, schildert, geht der Verfasser im ersten Kapitel auf die geistige Entwicklung Königsbergs von 1700—1750 über. Er entwirft davon ein recht interessantes Bild, in dem die bedeutsame Persönlichkeit des in hohen Verwaltungsämtern und als Universitätslehrer thätig gewesenen, den Pietismus mit dem Wolfianismus verknüpfenden

Theologen Albert Schultz besonders anschaulich hervortritt. Von ihm dem Lehrer kommt er sodann im zweiten Kapitel auf M. Knutzen, dessen Lehre und Schriften, um im dritten den in der Wolfischen Schule ausgebrochenen Streit über Leibnizens praestabilirte Harmonie darzustellen, welcher, wesentlich die psychologische Seite des gegenseitigen Verhältnisses von Seele und Leib betreffend, um 1720 begann und um 1740 damit endete, dass die Schule in ihren massgebendsten Vertretern die Theorie des physischen Einflusses annahm. Der bedeutsamste Ausdruck dieser Entscheidung ist Knutzens Werk: „Systema caussarum efficientium", welches jene Theorie in tiefer und umfassender Weise entwickelt und nach Erdmann den Gipfelpunkt der Entwicklung bezeichnet, die zu immer unbeschränkterer Herrschaft der Lehre vom physischen Einfluss führte; es ist der weitaus bedeutendste Versuch, dieselbe allseitig durchzubilden. Damit erhält Knutzen zunächst eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für den Umbildungsprocess, der die wolfische Schule zum Eclecticismus führte: er ist derjenige, welcher aus dem ersten Abschnitt dieses Processes in den zweiten überleitet. Das vierte Kapitel, der Kern der Erdmannschen Schrift, stellt nun die Grundgedanken und die Bedeutung des Knutzenschen Systema caussarum dar. Zwar war derselbe, wie er selbst berichtet, anfangs ein entschiedener Anhänger der Lehre von der praestabilirten Harmonie gewesen, aber bald regten sich in ihm dagegen Zweifel, besonders seit ihn das Studium der Mechanik gelehrt hatte, „dass die wahren Principien derselben die Theorie des physischen Einflusses stützten, und zwar nicht nur, sofern dieselbe im engern Sinne auf die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist bezogen, sondern auch, sofern dieselbe weiter als das Problem von dem Zusammenhang der endlichen Substanzen überhaupt gefasst wird." Mit der Anerkennung des „physischen Einflusses" gewann die Philosophie für Knutzen ein anderes Ansehen: er nahm nun im Weltall eine „mehr harmonische" Harmonie wahr, indem er zu dem monistischen Spiritualismus der Leibnizischen Theorie zurückkehrte und auf den Realnexus der bewirkenden Ursachen stiess. Seine Rückkehr zu Leibniz betrifft haupt-

sächlich zwei Punkte, einmal die Lehre vom Körper als einer zusammengesetzten Function unzähliger Monaden, sodann die von der Vorstellungskraft dieser letzteren — also grade die beiden Punkte, deren Nichtberücksichtigung durch Wolf und dessen Schule den Streit um die praestabilirte Harmonie zum Theil hervorgerufen hatte. Durch diese Rückkehr zu den tieferen Lehren der Monadologie war demnach die Möglichkeit einer systematischen Ausbildung der neuen Theorie gegeben, zu welchem Zweck Knutzen zunächst die Begriffe des Wirkens, der Kraft und der Bewegung schärfer zu begrenzen sucht. Wirken ist ihm, den Existentialgrund einer Veränderung eines Dinges enthalten. Bei der Bewegung unterscheidet er sorgfältig zwischen ihrem phänomenalen und realen Elemente. Als Letzteres hatte zwar schon Wolf die Kraft der körperlichen Elemente gefasst, aber erst Knutzen wendet diese Annahme fruchtbar an, um das Wesen des physischen Einflusses festzustellen. Dabei stützt er sich auf die Eigenbewegung der körperlichen Elemente und beweist, dass die dieselbe erzeugende Kraft die weitere Kraft, auch andere Elemente zu bewegen, in sich schliesst. Denn jedes Streben, seinen Ort zu ändern, ist mit dem identisch, einen andern zu gewinnen. Da nun jedes Element überall von anderen umgeben ist, so ist die Kraft der Eigenbewegung identisch mit der Kraft, andere Elemente aus ihrem Ort zu entfernen, woraus folgt, dass die Elemente auch auf einander wirken, wie auch anderweitige Erwägungen dies ergeben. Ist damit der reinere Begriff des physischen Einflusses hergestellt, so gilt es weiter, dessen Realität zu erweisen, wofür Knutzen zwei Gründe aufstellt. Der wichtigere derselben geht von dem Begriff des physischen Einflusses selbst aus: „Die Wirkungen des Körpers auf die Seele müssen als Vorstellungen erscheinen, die der Seele auf den Körper können sich nur als Bewegungen kund geben.“ Aber Knutzen führt weiter seine Theorie auf die letzten metaphysischen Principien zurück, wenigstens soweit zu verstehen möglich ist, welche Voraussetzungen uns die Natur der einwirkenden Substanzen selbst abfordert. Da beide Klassen von Elementen substantieller Natur sind, kann ihr gegenseitiger Einfluss nicht bloss ein Aus-

tausch von Accidentien sein, sondern von der Einwirkung der körperlichen Elemente die substantielle Kraft der vorstellenden Ursache nur so modificirt werden, dass entsprechende neue Vorstellungen sich in ihr erzeugen, und dass ebenso die Seele den körperlichen Elementen keine neue bewegende Kraft gleichsam eingiesst, sondern die ihnen innewohnende behufs der Entstehung neuer Bewegungen verändert. In ähnlicher Weise folgt aus der einfachen Natur der Seele, dass die vorstellende und die bewegende Kraft nicht zwei von einander unabhängige Vermögen sein können. Beide müssen also aus einer gemeinsamen Quelle fliessen oder auseinander herleitbar sein. Offenbar nun ist das letztere der Fall. Denn alle vorstellende Kraft enthält als solche das Streben, neue sinnliche Wahrnehmungen in sich zu erregen. Alle Wahrnehmungen aber sind nur möglich, sofern die entsprechenden körperlichen Veränderungen stattfinden. Die Seele sucht also, sofern sie vorstellt, den entsprechenden Bewegungszustand des Körpers zu erzeugen, was auch erfahrungsmässig durch die Gleichzeitigkeit der Willensacte und der entsprechenden Körperzustände dargethan wird. So greift Knutzen mit treffendem historischen Tact nicht nur auf diejenigen Elemente der Leibnizischen Monadologie zurück, die für seinen Zweck allein, aber auch im vollsten Masse verwerthbar waren, wie sie auch heute noch die Grundlagen jeder spiritualistischen Naturauffassung sind, sondern er weiss diesen Grundlagen auch diejenige systematische Ausbildung zu geben, welche die Theorie zu einer bis dahin ungeahnten Tiefe und Ausbreitung führt. Können auch nicht alle Anforderungen, welche unser entwickelteres Bewusstsein an eine solche Theorie der Causalität stellen muss, durch Knutzens Werk befriedigt werden, so hat es doch neben seinem epochemachenden Werthe für den Streit, den es hervorgerufen hat, immer noch eine anerkennenswerthe sachliche Bedeutung für unsere Zeit. — Im fünften Kapitel bespricht der Verfasser Knutzens übrige philosophische Schriften, von denen besonders seine spätere, auch in deutscher Sprache erschienene Abhandlung de immaterialitate animi rühmend hervorgehoben wird wie sie verdient, da sie dem Systema caussarum an sach-

licher Bedeutung wenig nachsteht. Wie jenes, zerfällt sie in zwei Theile, einen dogmatischen und einen polemischen, von denen der erstere die positiven Ausführungen enthält und seine Beweisführung auf diejenige Besonderheit des geistigen Lebens stützt, welcher der Materialismus am wenigsten beikommen kann, auf die Einheit des Selbstbewusstseins. Knutzens Beweisführung ist sehr interessant, und mit Recht rügt Erdmann die Bemerkung Alb. Lange's, dass derselben jegliche Schärfe fehle. „Lange selbst erkennt doch", so sagt er treffend, „die Macht gerade des von Knutzen benutzten Arguments mehrfach an, und kann nicht nachweisen, dass dasselbe von Knutzen in einer Weise gebraucht wurde, die es seiner ihm eigenen Schärfe beraube." Auch der polemische Theil wird von dem Verfasser gerühmt, wenngleich inmitten des philosophischen Raisonnements gelegentlich ein beschränkt theologisches Motiv hervortrete, das den Geist der Zeit nicht verleugne. Die theologischen Schriften Knutzens, welche das sechste Kapitel bespricht, sind von geringerem Belange, und die naturwissenschaftlichen, von denen im siebenten Kapitel gehandelt wird, nur darum bemerkenswerth, weil sie sein Studium Newtons bekunden, auf welches er Kant zu grossen Erfolgen hinwies. Mit diesen Bemerkungen kommen wir auf das achte und letzte Kapitel der Erdmannschen Schrift, das die Beziehung Knutzens zu Kant erörtert. Mit grosser Umsicht prüft hier der Verfasser zunächst die darüber vorliegenden Nachrichten, wobei er Gelegenheit hat, manche Ungenauigkeiten und manchen Irrthum älterer und neuerer Biographen fördersam zu verbessern. Es war in Folge des persönlichen Einflusses von A. Schultz, der in Kants elterlichem Hause Alles galt, dass dieser unter den philosophischen Lehrern der Universität Knutzen wählte, welcher zugleich Wolfianer und in theologischen Dingen Pietist, gerade um dieser Combination willen von jenem viel vermögenden Gönner empfohlen wurde. Gewiss mit Recht nimmt Erdmann an, dass der wesentlichste Theil der Einflüsse, die Kant seit dem Abgang vom Gymnasium erfuhr, auf Knutzens höchst anregende Vorträge zurückzuführen ist, die sich über alle Theile der Philosophie, Physik und Mathematik, ja auf

noch weitere Fächer, namentlich auch auf Astronomie erstreckten. Ueberdies hielt Knutzen ein Collegium disputatorium und ein Examinatorium philosophicum, in denen sich sein näheres Verhältniss zu Kant, soweit es nicht durch Schultz vermittelt war, entwickelt haben mag. So hat ihn jener von den philologischen Studien, denen seine Neigung auf der Schule gewidmet war, abzuziehen vermocht und zur Philosophie und Naturwissenschaft dergestalt hinübergeführt, dass dieselben die Arbeit seines ganzen Lebens blieben. Aber Knutzen gab seinem grossen Schüler nicht allein die Richtung, in der seine wissenschaftliche Thätigkeit sich von nun an fortbewegte, sondern er übermittelte ihm zugleich die Ergebnisse, zu denen er selbst gekommen war und die, wie Erdmann gezeigt hat, die philosophischen Strömungen der Zeit characteristisch wiederspiegeln. In dieser Hinsicht macht der Verfasser darauf aufmerksam, dass Kants Auffassungen noch in der späten Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" den Einfluss des Knutzenschen Pietismus bekunden und dass er andererseits in den seiner Universitätszeit zunächst liegenden Arbeiten sich als entschiedenen Anhänger derjenigen freieren Richtung des Wolfianismus ausweise, zu deren bedeutendsten Vertretern Knutzen gehörte. So nimmt er in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" auf Knutzens Systema caussarum sogar direct Bezug; es ist, wie Erdmann zeigt, in mehrfacher Hinsicht des Lehrers Einfluss in dieser Erstlingsschrift des Schülers unverkennbar. Also nicht allein die Umwendung seiner wissenschaftlichen Interessen, sondern auch den Standpunkt, den er in der Philosophie und Naturwissenschaft zuerst einnahm, bedingten Knutzens Lehren fast ausschliesslich, soweit dies bei Kants selbständiger Natur möglich war. Auf der anderen Seite aber musste der bei Knutzen unausgeglichene, der wolfischen Schule eigene Zwiespalt zwischen Empirismus und Rationalismus zu dem Ferment werden, aus dem in Verbindung mit den spätern Einwirkungen der Engländer, besonders Hume's, Kants idealistischer Kriticismus entsprang.

Erdmann bezeichnet in der Vorrede seine Schrift als eine

Vorarbeit zur Entwicklungsgeschichte und damit zum volleren historischen Verständniss Kants. Sie löst diese ihre Aufgabe in solcher Weise, dass sie für die Fortsetzung der litterarischen Thätigkeit des Verfassers zu den besten Hoffnungen berechtigt.

C. Schaarschmidt.

Witte, Joh. H.: **Beiträge zum Verständniss Kants.** (Berlin, H. R. Mecklenburg, 1874. IX u. 106 S.) **Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins.** (Bonn, Max Cohen & Sohn (Fr. Cohen), 1876. VIII u. 88 S.) **Salomon Maimon.** (Berlin, H. R. Mecklenburg, 1876. 89 S.) **Zur Erkenntnisstheorie und Ethik.** (Berlin, H. R. Mecklenburg, 1877. XIV u. 122 S.)

Kant beginnt seine Kritik der reinen Vernunft mit dem bekannten Zugeständniss: „Dass alle Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel". Die grosse Arbeit der drei Kritiken aber ist der Begründung des ebenfalls in der Einleitung stehenden Satzes gewidmet: „Unsere Erkenntniss entspringt darum eben doch nicht alle aus der Erfahrung." Diese Behauptung und die Entdeckung des Apriori hat sich jetzt in so hohem Grade Anerkennung verschafft, dass weitaus der grösste Theil der dem Erkenntnissproblem gewidmeten Schriften in ehrenvollem Andenken an Kant den Satz an die Spitze stellen dürfte: „Dass alle unsere Erkenntniss durch das Apriori in uns wesentlich bedingt ist, daran ist gar kein Zweifel." Ueber die Art jedoch, wie das Apriori den empirisch aufgenommenen Stoff gestaltet und formt; über den Grad der Möglichkeit, das Seiende auf dem Grunde des Apriori zu erkennen, d. h. über das Verhältniss von Denken und Sein, an letzter Stelle also über das Wesen des Apriori selbst: darüber herrscht sogar bei denen, welche die Kantische Entdeckung des Apriori als unverrückbare Grundlage betrachten, grosse Meinungsverschieden heit. Ja, ganz abgesehen von den zahlreichen Versuchen nachkantischer Philosophen, eine Lösung des Erkenntnissproblemes herbeizuführen, vergegenwärtigen uns auch Er-

zeugnisse der jüngsten Forschung, wie Kants Psychologie von Bona Meyer und Kants Theorie der Erfahrung von Hermann Cohen, die Lebhaftigkeit des Streites, der in rein historischem Interesse nur für das richtige Verständniss des Apriori bei Kant ausgefochten wird. Bei diesem Stande der Wissenschaft dürfen solche Schriften mit Recht immer wieder auf Beachtung Anspruch machen, die sich die Weiterführung jener höchsten Aufgabe aller Philosophie, sei es mehr durch historische Erforschung des von Kant Geleisteten, sei es durch besonnenes, geistvolles und eigenartiges Fortbauen auf der durch jenen gesicherten Grundlage, zum Ziele setzen. Mit achtenswerther Energie und Gründlichkeit verfolgte diesen Zweck in den letzten Jahren der Bonner Privatdocent Dr. Johannes H. Witte in einer Reihe von Aufsätzen, deren Hauptergebnisse und innerer Zusammenhang daher unter steter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Erkenntnissproblem hier angegeben werden sollen.

Witte geht zunächst in seinen „Beiträgen zum Verständniss Kants" (Berlin 1874 bei H. R. Mecklenburg) von jener auch für ihn unumstösslichen Wahrheit aus: „Das Bleibende und Wichtigste der gesammten Kant'schen Lehre gipfelt in der Thatsache, dass Kant der Entdecker des schöpferischen Apriori ist." (S. 4.) Wie hoch er aber diese schöpferische Kraft des Apriori anschlägt, das lässt sich schon aus der nahen Beziehung abnehmen, in welche er dasselbe zum Platonismus setzt. (S. 7.) Mit Trendelenburg bekennt er: „Das Apriori'sche hat bei Kant stets eine Verwandtschaft mit dem Platonismus." (S. 10.) Im Gegensatze zu Cohen in dem obengenannten Werke stellt dann Witte hinsichtlich des metaphysischen Ursprungs für die Erkenntniss nicht das Dilemma ob „angeboren oder erworben", sondern ob „apriori oder erworben" auf. (S. 15.) Er bestreitet Cohen, dass Kants apriorische Formen Raum und Zeit Acte, d. h. psychologische Processe (im Sinne Herbarts) seien, behauptet vielmehr, „dass Kants Apriori überhaupt mit psychologischen Processen nichts zu schaffen hat." (S. 16.) Jeder „Versuch metaphysische Probleme auf psychologischem Wege zu erledigen," ist mit Kant zu verwerfen. Der Verfasser begnügt

sich nicht, Kants ganzes Verdienst in den Cohen'schen Worten zusammen zu fassen: „Kant hat einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt." (S. 19.) Das schöpferische Apriori, die ursprüngliche Form unseres Anschauens und Denkens, muss nach Witte unserer Seele „ursprünglich eigen sein." (S. 17.) Aber Kants Bestimmung des Apriori überbietet er in seinen weiteren Ausführungen; er lässt auch die Möglichkeit gelten, dass „uns nicht sinnliche Gegenstände gegeben werden, und dass es eine dem Inhalte nach nicht sinnliche Anschauung geben könne." (S. 41.) Er verlangt nach einem absolut real-apriori'schen Momente, „welches zu entdecken Kant gar nicht versucht hatte und nicht entdecken konnte, weil er die intellectuelle Anschauung sich verschloss." (S. 46.) Kant hat, wie Witte ihm vorwirft, „seine apriori'schen Formen weder aus einem apriori'schen Inhalt abgeleitet, noch überhaupt einen solchen gesucht oder den metaphysischen Grund jener Formen aufgedeckt, sondern ihre subjective Gültigkeit mittelbar und aus transcendentalen Gesichtspuncten erwiesen." (S. 48.) Es ist zwar „die Einheit im Grunde, im Quell alles endlichen Denkens und endlichen Seins eine stillschweigende Voraussetzung auch der theoretischen Philosophie Kants." (S. 56.) Aber noch einmal rügt unser Verfasser an Kant am Schlusse seines „ersten Beitrages," dass durch ihn „die apriori'sche Erkenntniss jenseits der Erfahrung nicht bloss objectiv, sondern auch subjectiv und zwar sowohl formal als ideal verschlossen ist." (S. 57.)

Auch in seinem zweiten, von der Kantischen Ethik handelnden „Beitrage" betont Witte gegen Kant die Möglichkeit, „dass es ideale Objecte geben könne." (S. 76.) Die Bedeutung des kategorischen Imperativs bestimmt er dahin, dass er „für uns Menschen das Centrum unseres ganzen intellectuellen Seins und Lebens ist, indem sich in ihm beide Welten des absoluten Seins und des Daseins berühren und nur in ihm, wie in einem Culminationspunct, der Mensch sein Doppelwesen wenigstens practisch, d. i. wenn er will, ausgeglichen, obschon nicht etwa zu einer Identität des absoluten Seins verschmolzen sieht." Das Wesen des Apriori erkennt der Verfasser auch hier in dem Schöpferischen; aber der

practische oberste Grundsatz sollte „ein Gesetz der Genialität, nicht Causalität heissen." (S. 94.) Die Begriffe des Guten und Bösen bezeichnet er als „practische Kategorien, die den theoretischen parallel stehen und, als solche, unmittelbar zur Freiheit eine Beziehung haben, wie die theoretischen zur Apperception." (S. 94.) Er nimmt mit Kant „einen theoretischen Vorzug des practischen Apriori" an. (S. 99.) Im Practischen soll es wenigstens eine Analogie objectiver Erkenntniss jenseits der Erfahrung geben. (S. 102.) „Auf solche Weise würden wir ideale Objecte erkennen, freilich nur so weit, als das „Gewissen" und das practische Gesetz uns das ideale Gebiet erschliesst, und es gäbe in diesem Sinne die practische Erkenntniss zugleich eine Erweiterung der theoretischen in objectiver Beziehung, also eine Annäherung zur theoretischen Einheit im Grunde." (S. 103.)

Wittes spätere Schriften stehen mit diesem Programm in folgerichtigstem Zusammenhange. In Uebereinstimmung mit jener dem Apriori zugeschriebenen hohen Bedeutung behauptet er in dem ersten Aufsatze seiner „Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins" (Bonn 1876 bei M. Cohen u. Sohn) mit Sigwart (in dessen Logik, Tübingen 1873): „Im Individuum wie in der Sprache ist das Allgemeine früher als das Besondere." Aber darin geht Witte über Sigwart hinaus, dass er nach dem sucht, „was den logischen Process" (z. B. „in seinem berichtigenden Verfahren des rein empirischen, psychologischen Vorganges durch Fixieren der sprachlichen Bezeichnung") „erst möglich macht, und nach der den Erkenntnissvorgang in letzter Instanz begründenden und abschliessenden Einsicht." Denn den Geist sieht er als etwas an, „was über die individuelle seelische Erscheinung hinausführt." (S. 30.) „Nur eine ursprüngliche Synthesis, nicht eine auf psychologischer Analyse fussende und abgeleitete, können die höheren Voraussetzungen der Logik sein und deren Macht erklären." (S. 32.) Und eben darin besteht Kants Bedeutung, dass er sich mit kritischer Selbstbesinnung zu dem erhob, ohne welches alle physiologischen und psychologischen Elemente gar nicht da sein würden. (S. 39.) Denn indem er „die Erkenntniss in ihrer Eigen-

schaft einer nothwendigen und streng allgemeinen Einsicht als Product von Factoren ansehen lehrt, deren einer nichts Gewordenes, sondern etwas Ursprüngliches, d. h. der nicht eine Thatsache, sondern etwas allem Thatsächlichen Vorangehendes war," so „erhob sich damit die Vernunft zu dem Unbedingten" und „erschloss sich ein Gebiet, welches als seiend uns gewiss ist, wenn wir auch nicht in demselben und über desselben Inhalt Gewissheit haben." (S. 38, 40.) Witte geht dann, ich möchte sagen, in dieser Verklärung des Apriori immer weiter und stellt endlich die Forderung auf: Der Mensch soll „in den Tiefen seines Inneren etwas zu finden vertrauen, was ihm über die endlichen Schranken hinaus einen Blick in die Ewigkeit verstatten werde." (S. 47.) — Aus diesen erkenntniss-theoretischen Principien heraus bemüht er sich dann die Aufgabe der Philosophie und das richtige Verhältniss zwischen geschichtlicher Anknüpfung und Fortbildung durch die Persönlichkeit des einzelnen Menschen zu bestimmen. „Der Philosoph bedarf darum in gleicher Weise des selbst über die geschichtlichen Erscheinungen sich erhebenden geistigen Blickes, d. i. des kritisch-spekulativen Auges für das Ideale, wie des für die Entwickelung desselben in jenen Erscheinungen, im Gebiet des Realen, verständnissvollen und an sie anknüpfenden geschichtlichen Sinnes." (S. 51.)

In dem zweiten Aufsatze seiner „Vorstudien", der „den Entwickelungsgang der vorkantischen neueren Philosophie im Unterschiede vom Gesichtspunkte kritischer Speculation" darstellt, bekämpft Witte u. A. die Ansicht, welche Fr. A. Lange in der „Geschichte des Materialismus" vom Kantischen Apriori hat; er behauptet gegen diesen, dass das Apriori nicht in unserer Organisation enthalten sein könne (S. 74), es darf überhaupt kein Erzeugtes, weder von uns individuellen Menschen als solchen noch selbst vom göttlichen Wesen Hervorgebrachtes sein, es muss vielmehr selbst für ein ursprüngliches, in keinem Dasein entstandenes Schöpferische und Göttliche gelten." (S. 74.) Und wiederum definirt Witte auf Grund dieser principiellen Auffassung des Apriori den Begriff des Philosophierens nicht etwa als eine Denkthätigkeit, die sich nur auf Entstehung der Erkenntniss durch Be-

thätigung einer psychologisch oder einer physiologisch oder auf beide Weisen zugleich erkennbaren Kraft richtet, sondern als „ein Erforschen des Ursprungs der Thatsachen des Bewusstseins." (S. 88.)

Auch die dritte Schrift Wittes, sein „Salomon Maimon." hat bei aller historischen Sorgfältigkeit, mit der die Lebensschicksale jenes jüdischen Denkers festgestellt und seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie ergründet wird, doch zuletzt ihren Ursprung in dem Bestreben, die Bedeutung des Apriori auch bei Gelegenheit jener Erscheinung näher zu bestimmen. Namentlich bezeugt der Schluss der Schrift, besonders der vierte der „Zusätze" mit der Ueberschrift: „Urbewusstes oder Unbewusstes?" jene Grundtendenz der Witte'schen Arbeiten.

Die zuletzt erschienene Sammlung von drei Abhandlungen „zur Erkenntnisstheorie" (Berlin 1877 bei Mecklenburg) steht mit dem bisher Entwickelten in völligem Einklange. Mit Kant nimmt Witte ein besonderes Vermögen der Vernunft an und weist ihm die Aufgabe zu, die Bedürfnisse des Verstandes zu ergänzen. (S. VI.) Er bezeichnet als den Quell für dieses Gebiet der Erkenntniss (in Uebereinstimmung mit Harms) die Vernunft-Anschauung. Diese erst erschliesst „ein wissenschaftliches Verständniss der reichen Schätze des künstlerischen, dichterischen, des ethisch-politischen und religiösen Lebens." (S. XIII.)

Als neues Merkmal des Apriori tritt mit einem Dr. A. Stadler entlehnten Ausdrucke in dem ersten Aufsatze („der Anfang der kritischen Philosophie und die Selbstbesinnung über das Apriori") das absolut Konstante auf; „dieses neue unbedingt Konstante, dieses „neue Apriori" erscheint aber nicht, wie Raum und Zeit oder Kategorien, nur als Grenze der Abstraction, sondern auch, was der Verfasser zum ersten Male geltend macht, als Voraussetzung derselben." Die apriorischen Momente schlummern, wie Witte im Salomon Maimon (S. 85) und hier (S. 25) schreibt, nicht etwa als Unbewusstes im menschlichen Geiste, sondern das Apriori „ist ein Urbewusstes ausserhalb des menschlichen Bewusstseins, welches dessen Bethätigung, sobald es sich zur Selbst-

besinnung steigert und des in ihm liegenden Urbewussten inne wird, freundschaftlich und hülfreich unterstützt."

Witte dringt sodann in dem folgenden Aufsatze („Zur Lehre vom Schlusse") auf die von Kant nicht vollzogene Ableitung der formalen und der transcendentalen Logik; ist ja doch „der Verstand auch ein Vermögen inhaltlicher Schlussfolgerung." (S. 39.) Daher trennt der Verfasser jene ursprüngliche Konstanz der aller Erfahrung überhaupt gegenüber sich geltend machenden Einheitsfunctionen des Apriori von der Verbindung in formal-logischen Urtheilen. Weit entfernt also, mit Cohen das Apriori in Acte aufzulösen, will er es nicht einmal, wie jener, „nicht ohne Rest in den logischen Kategorien aufgehen" lassen und die Einheiten des Bewusstseins beim Verbinden der Vorstellungen nicht wie Kant und Cohen auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität reducieren. (S. 14.) Auf Grund dieser Anschauung vom Apriori entwickelt Witte seine Andeutung einer Reform der Kantischen Kategorienlehre. (S. 51.) Er nimmt als apriorisch an: erstens den Verstand, d. h. die transcendentale synthetische Einheitsfunction, zweitens „die übrigen apriorischen Momente, welche jeglicher empirisch-psychologischen Analyse des theoretischen Bewusstseins gegenüber standhielten." Hieraus leitet er die Grundkategorien der Qualität, Quantität und Relation ab. In letzterer offenbaren sich „als Arten, in denen sich der ursprüngliche Grund des Selbstbewusstseins als synthetische Einheitsfunction bethätigt": erstens die Einheit der Substanz, und zwar a) als Einheit der Materie und b) als Einheit des Geistes; zweitens die Einheit der Kausalität, und zwar als ratio essendi, als ratio cognoscendi und ratio fiendi; in letzterer Beziehung glaubt Witte die Kausalität des äusseren Naturzweckes und die Kausalität des bewussten Zweckes oder des inneren Naturzweckes aufstellen zu können.

Das Wichtige dieser Reform sieht unser Verfasser selbst in der Befreiung der Transcendental-Kategorien von den logischen und in der Einführung des Zweckbegriffs. Von diesen transcendentalen Kategorien sind nun nach Witte Urtheilen und Schliessen, als die Functionen des Erkennens und als solche individuelle Thätigkeiten, durch eine Kluft

getrennt. Die Brücke bilden die transcendentalen Kategorien der Zeit; und nur die unter der Bedingung der Zeit gedachten Kategorien, d. h. die Kategorien der Relation, können Schemata für einen individuellen Erfahrungsinhalt sein. „Die Relationskategorien haben daher nicht blos transcendentale Idealität, sondern auch empirische Realität." (S. 54.)

Diese Reform der Kategorienlehre benutzt Witte zur „Umgestaltung der Auffassung des Syllogismus und der Verstandesfunctionen in der synthetischen Bethätigung überhaupt." (S. 55.) Der formal-logische Gebrauch nämlich des analytisch verfahrenden Verstandes führt nur zu Subsumptionsschlüssen; der synthetische dagegen ergiebt Principschlüsse, und in diesen findet „eine Verbindung von Subject und Prädicat statt auf Grund der inneren Einheit gemäss der Kategorie der Kausalität des inneren Naturzweckes oder der geistigen Gemeinschaft, welche die äusseren Unterschiede überwindet." (S. 64 u. 65.) In den Principschlüssen nimmt Witte „ausser der Abstraction und Subsumption noch eine dritte eigenthümliche „Verstandesfunction" an. „Sie muss ein Schliessen in echtem Sinne sein, das von einem Obersatze ausgeht, der eine nur principiell zu gewinnende Synthesis enthält." (S. 66.) Eine solche Deduction leistet nach Witte ohne Frage mehr als die Induction. (S. 67.)

In dem letzten der mir vorliegenden Aufsätze unternimmt Witte auf Grund des bisher gewonnenen Resultates, in Uebereinstimmung mit Cohen, eine Bekämpfung von Trendelenburgs organischer Weltanschauung. Sein Philosophiren nimmt hier unter dem Impulse des Kantischen, dem Platonismus verwandten Apriori einen weit kühneren Flug, als der ist, zu welchem sich Trendelenburg mit seinen, dem nüchternen Aristoteles entliehenen Voraussetzungen erheben kann. Das Lebendige ist für den Verfasser noch keine dem Apriori entsprechende „ideale Thatsache", es ist „allein noch nicht im Stande für eine Idee zu gelten." „Denn die Idee ist noch unabhängiger von allem Individuellen als der Geist selbst." (S. 78.) Auf dieser Grundlage ergeben sich weiterhin die äussersten Consequenzen für die Ethik. Die Freiheit, als „eine übersinnliche, intelligible Mitgift" begründet nicht nur,

wie Kant will, eine Kausalität, sondern eine ursprüngliche Agilität (Originalität) des Handelns, die bis zur Genialität erhöht werden kann. (S. 88, 93, 114.) Weil nach allen diesen Ausführungen die Vernunft das dem Menschen Eigenthümliche ist, in dieser aber das Apriori sich bekundet, so nennt Witte im Gegensatz zu Aristoteles und Trendelenburg das Apriori das οἰκεῖον des Menschen. „Nur der individuelle Mensch, nicht der Mensch, in seinem eigenthümlichen Wesen als solcher, gehört der Reihe der Geschöpfe an."

Zu allen diesen Erörterungen über „den Sinn und die Bedeutung" des Apriori gelangt Witte unter der nach ihm methodisch sicheren Bürgschaft eines den Character der Selbstbesinnung tragenden Bewusstseins. In Uebereinstimmung mit Bona Meyer (Kants Psychologie) hält er durchgehends daran fest, dass das Apriori zwar a posteriori durch Selbstbeobachtung, Analyse und Reflexion entdeckt, nicht aber a posteriori erkannt werden könne. Nachdem es entdeckt ist, bedarf es zur Feststellung des Bestandes vom Apriori nur der einfachen Selbstbesinnung. Die Darlegung des Inhalts dieses Bestandes sei „die Sache einer eigenthümlichen, von Kant nicht blos begründeten, sondern mit einer Fülle wesentlich richtigen Inhalts reichlich ausgestatteten Psychologie." (Zur Erkenntnisstheorie S. 20.) Aber diese Aufgabe unterscheidet sich bei Witte, seiner ganzen Auffassung vom Apriori gemäss, wesentlich von den Versuchen der Empiristen, welche in den Kantischen Kritiken nichts weiter als die Analyse von individuellen Seelen-Vermögen, und nicht von Geistes-Vermögen erkennen. (S. 93.)

Brandenburg a. d. H. Dr. O. Schneider.

Hauptfragen der Ethik. Eine Darstellung der Grundlehren der Moral und Rechtsphilosophie mit einer analytischen Entwicklung der ethischen Ideen und einer Umgestaltung der Ideenlehre Herbarts von *R. Landmann*. Leipzig, J. G. Findel, 1874. (XI u. 389 S.)

Die Herbartische Ethik hat mit ihrer scharf ausgesprochenen Eigenthümlichkeit Einfluss und Ansehen ausserhalb

der Grenzen der Schule sich zu erringen nicht vermocht. Das vorliegende Buch, dessen Verfasser, ein Gerichtsarzt, auf die Ableitung des Begriffes der Zurechnungsfähigkeit aus dem der Gerechtigkeit und auf die Begründung des Criminalrechts aus der Idee der Gerechtigkeit sein besonderes Augenmerk gerichtet hat, steht zwar im Wesentlichen auf Herbartischem Standpunkte; er benutzt das „unmittelbare Erkennen", den „sittlichen Geschmack" als Mittel der Analyse der in das Gebiet des Sittlichen einschlagenden Begriffe, und die nicht zu billigende Verwechselung des Gefallens am Guten mit dem am Schönen, des Missfallens am Bösen mit dem am Hässlichen ist auch bei ihm der Ausgangspunkt der Untersuchung. Aber er unternimmt es, — wie uns scheint, mit grossem, fast übertriebenem Scharfsinn und nicht ohne Erfolg, — die Principien Herbarts consequenter und gleichmässiger durchzubilden. An der Fünfzahl der ethischen Ideen hält er fest; aber die Methode, durch die er zu ihnen gelangt, ist eine andere, als bei Herbart, und ebenso ist der Inhalt derselben nicht unbeträchtlich verändert. Der Verfasser hat die Lectüre seines Buches durch weit getriebene Umständlichkeit der Entwickelung und stark ausgeprägten Formalismus nicht eben leicht gemacht. Aber einzelne der im Buche enthaltenen Untersuchungen sind auch für denjenigen, der Herbarts Grundanschauungen nicht zu theilen vermag, entschieden lehrreich: wir nennen z. B. den Versuch einer Vermittelung zwischen der formalistischen und der Gehalts-Aesthetik (S. 271 ff.), oder die Entwicklung des Begriffs der Willensfreiheit (S. 320 ff.). Seltsamer Weise behandelt der Verfasser die Fragen nach der Aufgabe und dem Begriff der Ethik, nach ihren Principien und ihrer Methode nicht etwa im Eingang, sondern ganz am Schlusse seines Buches. Sehr befremdlich berührt auch am Ende die Ausführung über das von der Sittlichkeit geforderte Verhalten gegen die Thiere, denen der Verfasser allen Ernstes Rechte und Rechtsfähigkeit zuerkennt. Er verbietet z. B. den Fischfang, die Vivisectionen; er gestattet die Benutzung der Thiere als Arbeitsgehilfen und zur Nahrung nur da, wo sie sich als eine Art von „Nothwehr" rechtfertigen lässt. Das heisst denn doch wohl, die Menschenähnlich-

keit der Thiere beträchtlich übertreiben und aus lauter Menschlichkeit gegen die Thiere unmenschlich gegen den Menschen selbst werden.

Berlin. A. Lasson.

Philosophie im Umriss. 2. Theil. Practische Fragen. 1. Abtheilung. Kritik der Sittenlehre, von *A. Steudel.* Stuttgart, A. Bonz & Comp. 1877. 8°. (XII. u. 612. S.)

Auf den in vielen Beziehungen interessanten ersten Theil der „Philosophie im Umriss", der auf eigenthümliche Weise die metaphysischen Fragen zu lösen unternahm, lässt der Verfasser ziemlich schnell die erste Abtheilung des zweiten Theiles folgen, die eine Kritik der Sittenlehre enthält. Ausserdem sollen als „praktische Fragen" in weiteren Abtheilungen des Werkes noch die Religion und die Rechtslehre behandelt werden.

Wenn von „Philosophie im Umriss" gesprochen wird, so muss man sich diesen Umriss freilich nicht gar zu knapp und eng denken. 612 Seiten engen Drucks über Sittenlehre sind immerhin doch etwas, und man könnte sich die Behandlung dieses Gegenstandes auch compendiöser vorstellen, zumal da über die Kritik der obersten Principien und die Begründung der eigenen Ableitung des Begriffs des Sittlichen hinaus nicht weiter in das Einzelne der Sittenlehre eingegangen wird. Eine specielle Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, lehnt der Verfasser ausdrücklich ab. Diese Aufgabe besteht für des Verfassers Standpunkt gar nicht, denn danach ist auf jenem Gebiete alles rein empirisch und individuell.

Das Resultat dieser Kritik der Sittenlehre ist im wesentlichen ein negatives. So etwas wie das was man bisher immer unter Sittlichkeit verstanden hat, giebt es gar nicht, und was der Verfasser an die Stelle setzt, ist eine eudämonistische Klugheitslehre, für die man allerdings auf das angewiesen bleibt, was sich in der Erfahrung als nützlich und erfreulich erweist, wobei aber von Philosophie und gedankenmässigen Grundsätzen überhaupt nicht weiter die Rede sein

kann. Den wesentlichen Inhalt des vorliegenden Bandes bildet also nicht sowohl die ins einzelne eingehende Entwicklung des eigenen Standpunktes des Verfassers, als die Aufzählung der Ansichten anderer früherer und zeitgenössischer Denker über die einzelnen Begriffe, die bei der Erkenntniss des Sittlichen in Frage kommen, theilweise verbunden mit einem Versuch der Widerlegung oder doch mit dem Ausdruck der Ablehnung. Diese referierenden und kritisierenden Ausführungen nehmen bei weitem den grössten Theil des Bandes ein, und auch da, wo der Verfasser den Anlauf nimmt, seine eigene Ansicht zusammenhängend zu entwickeln, greift er doch immer wieder zu demselben Auskunftsmittel, die eigenen Ansichten polemisierend an diejenigen anderer anzulehnen, wobei dann auch Wiederholungen nicht immer vermieden werden können.

Nun liegt in diesen Zusammenstellungen dessen, was andere Philosophen über den Gegenstand gesagt haben, sicherlich ein Verdienst des Buches. Wir haben da eine Reihe von längeren oder kürzeren Auszügen vor allem aus Kant, J. G. Fichte, Schelling, Hegel, sodann aus J. H. Fichte und Ulrici, aus Wirth und Chalybaeus, Schopenhauer und Frauenstädt, Herbart und Drobisch, endlich aus unzähligen Anderen bekannteren und unbekannteren Namens. Der Verfasser hat es jedem, der sich mit ethischen Fragen beschäftigt, sehr bequem gemacht, sich auf diesem Gebiete zu orientieren, und eine reichhaltige Stellensammlung zum Nachschlagen geliefert. Aber diese Seite des Buches ist doch auch nicht ohne ihre Bedenken. Der Verfasser besitzt eine grosse, aber doch nicht eine hinreichend vielseitige Belesenheit, oder er hat wenigstens nur eine besondere Epoche, die von Kant bis auf den heutigen Tag reicht, eingehender berücksichtigen wollen. Die Griechen werden nur selten und nirgends ausführlicher ins Auge gefasst, während doch nirgends so klar wie bei ihnen die eigenthümliche Natur der Probleme, die auf dem Gebiete der Ethik vorliegen, erkennbar wird. Auch Leibniz und Spinoza, die englischen und schottischen Moralisten erfahren kaum eine ihren Leistungen auf diesem Gebiete entsprechende Berücksichtigung.

Indessen, darüber liesse sich vielleicht streiten, und es läge der Einwand parat, die Ansichten der Früheren wiederholten sich auf der späteren Stufe und zumal in der nachkantischen Philosophie in vollendeterer und durchgebildeterer Form, so dass eigentlich diese Späteren alle Früheren mit verträten. Aber ein unleugbarer und unbestreitbarer Mangel ist es, dass die speculativen Theologen, die sich mit Ethik beschäftigt haben, ganz ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers zu liegen scheinen. Schleiermacher, um nur einige der bedeutendsten zu nennen, wird kurz und derb abgewiesen, Rothe kaum ein oder das andere Mal flüchtig erwähnt, Julius Müller kommt, so viel ich sehe, im ganzen Buche nicht vor. Der Zusammenhang der Verschiedenheit der ethischen Doctrinen mit der Verschiedenartigkeit der Religionssysteme, mit der besonderen Fassung der Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, wird nicht weiter beachtet; die mittelalterliche Wissenschaft, Scholastik und Mystik, die, wo es sich um eine Uebersicht über die Mannichfaltigkeit ethischer Doctrinen handelte, nicht übergangen werden durfte, wird nicht erwähnt. Vollständig also ist diese Uebersicht in keiner Weise.

Dazu kommt, dass in dieser Uebersicht auch der innere Zusammenhang fehlt und jede tiefere Begründung vermisst wird. Die verschiedenen Ansichten der Philosophen werden immer nur neben einander gestellt und aufgezählt, ohne dass auch nur das chronologische Moment als Princip der Anordnung immer festgehalten würde. Sie erscheinen nicht als Theile eines Ganzen, als nothwendig sich aus einander entwickelnde Lösungsversuche eines vorliegenden Problems, mit denen man der Sache schrittweise näher käme und das früher unerledigt Gebliebene nachträglich zu erledigen den Anlauf nähme, sondern sie stehen als ganz zufällige und beliebige Meinungen da, so dass die Aufzählung immer noch weiter gehen könnte ins Unendliche. Es kommt dabei auch nichts heraus als der eintönig wiederholte Satz: das der Sache Genügende ist noch nicht gesagt worden, oder es ist ganz unbegreiflich, wie solche Dinge überhaupt gesagt werden konnten. Aber auch sonst erscheinen diese Anführungen aus den

Schriften der verschiedenartigsten Philosophen völlig abgerissen. Auch nicht der Versuch wird gemacht, nachzuweisen, wie sich diese Ansichten aus der obersten Einheit eines Systems ergeben oder in welchem Zusammenhange sie zu der gesammten Weltanschauung ihres Urhebers stehen, oder wie die Erscheinungen der Wirklichkeit, die Folgerichtigkeit des Denkens zu ihnen geführt haben mögen. Nicht selten müssen daher diese längeren oder kürzeren, so aus dem Zusammenhange gerissenen Auszüge über die wahre Ansicht des betreffenden Philosophen völlig in die Irre leiten. Wenn z. B. Hegel in der Phänomenologie das „moralische" Bewusstsein im Sinne der Kantischen und Fichteschen Philosophie dialektisch aufzulösen unternimmt, so beweist das keineswegs, wie der Verfasser (S. 127) annimmt, Hegel's „moralischen Nihilismus", sondern es zeigt nur, dass die Kantische Ansicht Hegeln nicht genügt hat, ihm vielmehr als aufzuhebendes Moment in einer tieferen Auffassung der Sache erschienen ist. Nicht einmal die Verschiedenartigkeit der Standpunkte wird berücksichtigt, die sich bei einem und demselben Schriftsteller in seiner inneren Entwicklung ergiebt; Schriften desselben Autors aus verschiedenster Lebenszeit werden promiscue citiert, als ob sie alle mit gleicher Autorität den Standpunkt des Autors bezeugten. So kommt denn doch eigentlich nichts heraus als ein buntes Gewirr seltener und zum Theil unbegreiflicher Meinungen ohne innere Gruppierung, ein Gemenge, das kaum geeignet ist, als Basis einer klaren Gedankenentwicklung in positivem oder negativem Sinne zu dienen.

Wir haben uns länger bei der Besprechung dieser Seite des Buches aufgehalten, weil die Aufzählung fremder Ansichten an Umfang und Bedeutung dasjenige, was der Autor selbst bietet, weit zu überragen scheint. Seinen eigenen Standpunkt hat der Verfasser sehr klar gekennzeichnet: er ist sich bewusst, seine Philosophie allein durch den Verstand zu Stande gebracht zu haben; Kritik und Darlegung habe bei ihm keine andere Erkenntnisskraft als den reinen Verstand zu ihrer Quelle (S. 611). In der That begegnen wir hier einem extremen Rationalismus, so sehr dass man

zuweilen den auch durch die sprachliche Form der Darstellung unterstützten Eindruck hat, als wäre das Buch eigentlich vor mehr als hundert Jahren, lange vor Kants erster Kritik geschrieben, und als wären die in demselben vorkommenden Namen und Ansichten aus späterer Zeit nur prophetische Ahnungen mit der dabei gewöhnlichen Unklarheit und Unbestimmtheit. Wie weit es ein ausgesprochener Rationalismus, der nichts gelten lässt als was ihm völlig so klar geworden ist wie das Einmaleins, in ethischen Dingen bringen kann, dafür ist das Buch ein sprechendes Zeugniss.

Ein Disput zwischen dem Verfasser und dem Referenten wäre unfruchtbar. Ihre Ansichten sind durch Entfernungen getrennt, die nur durch Siriusweiten gemessen werden können. Die Aufgabe kann also nur sein, den Hauptinhalt des Buches ganz objectiv zu charakterisieren.

Die Absicht des Verfassers geht dahin, den hergebrachten, so tief eingewurzelten fanatischen Sittlichkeitsglauben durch eine ins einzelne gehende scharfe Kritik in seinem Credo zu alteriren und zu erschüttern (S. 604). Ihn ergreift Wehmuth, wenn er sieht, wie die Geschichte von Illusionen getragen ist und wie diese Krankheit selbst in unserem aufgeklärt sein wollenden Jahrhundert wuchert (S. 487). Es gilt ihm, alle mysteriösen Heiligenscheine als erkünstelte und illusorische Coulissen-Kunststücke bloszulegen und zu vernichten (S. 528). Die Reinigung der Sittenlehre von der sie verunstaltenden religiösen Tinctur, das ist es, wovon er eine wohlthätige und erfrischende Wirkung für das sittliche Zusammenleben erhofft (S. 591).

Eine praktische Vernunft im Sinne Kants giebt der Verfasser nicht zu; die allgemeine gesetzgebende Vernunft erklärt er für eine chimärische Einbildung. Freiheit des Willens giebt es in keinem möglichen Sinne dieses Wortes, sittliche Verschuldung, Sünde ist eine begriffliche Unmöglichkeit; also giebt es auch keine Sittlichkeit im hergebrachten Sinne. Denn diese ist bedingt durch den Glauben an Willensfreiheit. Ohne Zurechnung, ohne die Vorstellungen von Verdienst und Schuld lässt sich eine Sittlichkeit nicht denken. Unmöglich ist es, Sittlichkeit aus Gott und Gottes Willen abzuleiten. Die Vor-

stellung Gottes als eines moralischen Wesens ist eine durch und durch widerspruchsvolle. Ein heiliger Gott wäre kein sittlicher Gott, weil der Kampf gegen das Böse, der Gehorsam gegen ein Gebot, alles, worin der landläufige Begriff der Sittlichkeit besteht, ihm fern bliebe. Chimäre ist es, zwischen Gott und der Menschheit ein sittliches Verhältniss zu statuieren. Eine göttliche Gesetzgebung giebt es so wenig wie ein zukünftiges Gericht; letzteres setzte bei Gott eine menschenähnliche Persönlichkeit, beim Menschen individuelle Unsterblichkeit und Willensfreiheit, lauter Undenkbarkeiten voraus. Wo bekäme überdies Gott die Zeit her, die ungeheure Anzahl von Menschen zu richten, die in jeder Minute sterben? (S. 374).

Auch ein Sittengesetz existiert nicht; denn ein Gesetz, dem keine Möglichkeit zur Seite steht, um es auch zu vollstrecken, ist als solches eine Null. Thöricht wäre es, an den inneren Lohn der Tugend zu denken. Es würde wie Hohn klingen, wenn man einen von grossem Unglück heimgesuchten Rechtschaffenen auf sein bischen Gewissensruhe vertrösten wollte (S. 372). Von einer sittlichen Pflicht kann nicht die Rede sein, es giebt nur rechtliche Verpflichtung. Die Begriffe von gut und böse bildet sich der Mensch erst nach und nach auf Grund seiner Erlebnisse. Die Thiere, wenn sie Verstand hätten, würden sich ihren Verhältnissen angemessene Gesetze machen, und diese würden von denen der Menschen sehr abweichen. Ein Gegensatz von Geist und Natur besteht nicht. Die sittlichen Begriffe sind das Product einer ganz natürlichen menschlichen Reflexion, dem die Phantasie, mitunter auch politisches Raffinement einen transcendentalen Charakter angedichtet hat. Dass das Gewissen anerzogen werden kann, das zeigt sich bei den Hunden (S. 579). Eine gewisse legale Sittlichkeit lässt sich auch den Thieren, namentlich den Hunden, durch Zucht und Dressur beibringen (S. 590).

Nachdem so mit aller herkömmlichen Sittenlehre gründlich aufgeräumt ist, fragt sich, was dafür an die Stelle treten soll. Der Verfasser geht davon aus, dass die Grundlage der Sittenlehre keine absolute, sondern eine hypothetische ist.

lich das diesseitige irdische Leben und Zusammenleben Menschen. Alle Grundlagen des sittlichen Lebens wie Eigenthum u. s. w. werden aus der physischen Aus- ung der Menschen und ihren Bedürfnissen abgeleitet, ferner den socialen Trieben, dem angeborenen Sinn für das ne und Vollkommene und der Lust daran. Daneben es allerdings antisociale Triebe; aber jene haben von herein das Uebergewicht, und diese werden langsam ckgedrängt. In der Gemeinschaft bildet sich ein modus ıdi, die Sitte, auf Grundlage der socialen Triebe und ncte, die der denkende Mensch zu bestimmten Gesetzen ıuliert. Die herrschende Sitte ist Princip und allein be- tigter Maassstab des Sittlichen; das kommt auch dem nibalismus zu gute (S. 493). Gut ist, was angenehme pfindungen und Gefühle erzeugt. Alle Principien der enlehre beruhen auf einem durch den Verstand ange- lten Calcul über die grösstmögliche Annehmlichkeit des emeinen Zusammenlebens. Das Innerliche, die Gesinnung die Motive sind an sich für die Beurtheilung der Hand- ; durchaus gleichgültig; am besten ist es, wenn das Gut- deln auf einer angeborenen Naturanlage beruht. Der ılt des Sittengebotes ist die grösstmögliche Förderung, ı eigener Ueberzeugung, beziehungsweise nach allgemeinem ıeil, des grösstmöglichen Wohles des Einzelnen und des zen.

Den Naturzustand der Menschheit denkt sich der Ver- er vermöge des Uebergewichts der socialen Triebe recht nüthlich" (S. 562). In Folge der als göttlich gerühmten etzgebung ist die Menschheit bis jetzt nicht um eines ıres Breite sittlicher und glücklicher geworden. Der christ- e Glaube mit seinen weichlichen Anhängseln verweichlicht entnervt die Gemüther. Bei Griechen und Römern hat egen eine schöne und kräftige Sittlichkeit geblüht; bei en hatte die Sittenlehre vornehmlich den Einzelnen und ıe Lebenseinrichtung im Auge, bei den Juden und Christen sie vorwiegend einen socialen Charakter! Die Völker sind h glücklich gewesen, ehe das Christenthum aufgetreten Nöthig ist eine verständige Volkserziehung und Bildung,

welche dem jugendlichen Gemüthe Achtung vor der öffentlichen Meinung und Sitte einprägt. —

Damit glauben wir den wesentlichen Inhalt des Buches erschöpft zu haben. Ob nun diesen Ansichten das Prädikat der Neuheit oder das Verdienst einer wesentlichen Förderung der Einsicht in die Sache zukommt, darüber überlassen wir das Urtheil Anderen. Uns scheint das Problem des Sittlichen wesentlich verwickelter, das irdische Leben des Menschen beträchtlich ungemüthlicher, als es sich dem Verfasser darstellt. Wo der Verfasser sich auf den Gegenstand näher einlässt (S. 518 ff.), da zeichnet er eine recht lustige Art von Sittlichkeit: viel Pläsir und wenig Bedenken.

Berlin. A. Lasson.

Kritik der reinen Vernunft. Von Immanuel Kant. Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787. Herausgegeben von Dr. *Karl Kehrbach*. Leipzig, Philipp Reclam jun. (XXII. u. 702. S.) 8°.

Schon lange wurde es von allen Kantforschern als ein höchst lästiger und das Studium erschwerender Uebelstand betrachtet, dass bei Citaten aus der Kritik d. r. V. die Seitenzahlen der sieben verschiedenen Ausgaben (1. 1781. 2. 1787. 3. 1838 von Rosenkranz und Schubert. 4. 1838 von Hartenstein. 5. 1853 von Dems. 6. 1867 von Dems. 7. 1868 von Kirchmann) nicht übereinstimmten und dass also bei dem Gebrauch verschiedener Ausgaben von verschiedenen Gelehrten allmälig ein wirklich unerträglicher Zustand eingetreten ist. Diesem Uebelstand ist durch die oben angegebene, der Reclam'schen Universalbibliothek angehörende, neue Ausgabe von Kehrbach gründlich abgeholfen. Kehrbach, durch Kuno Fischers geistvolle Vorträge in Jena über Kant für dessen Werke begeistert, fasste den Plan, durch eine neue Ausgabe die Kr. d. r. V. nicht nur allen Kreisen zugänglich, sondern auch diese Ausgabe dadurch zu einer unentbehrlichen Ergänzung aller bisherigen Editionen zu machen, dass er auf einer jeden Seite derselben die entsprechende Paginirung nach den oben genannten sieben verschiedenen Ausgaben

beifügte. Durch diese dankenswerthe Beigabe ist es jetzt möglich gemacht, sämmtliche Citate nach den verschiedenen Ausgaben alter und neuer Zeit nachschlagen zu können, ohne sie selbst stets nachsehen zu müssen, was bei intensiverer Beschäftigung mit der ausgedehnten Kantliteratur bisher ungemein lästig, ja sogar je nach Umständen oft geradezu unmöglich war. Die Vorrede gibt eine philosophisch exacte Rechenschaft von dem eingehaltenen Verfahren. Nach einer Erörterung über die Verschiedenheit von A und B (Ausgabe 1781 und 1787) gibt der Herausgeber die verschiedenen Mittel an, durch welche er die Abweichungen von B gegenüber A im Druck sichtbar gemacht hat (lateinische Lettern, Klammern u. s. w.); er gibt genaue Rechenschaft über Orthographie, Interpunction und Text-Veränderungen d. h. verbesserte Druckfehler. So ist denn diese Ausgabe ein Resultat ungemeinen Fleisses und liebevoller Hingabe an den Gegenstand; sie erweist sich nicht nur als jedem Kantforscher unentbehrlich, sondern sie wird auch vermöge ihres sehr billigen Preises durch weite Verbreitung Kantstudium und Kantverständniss befördern.

Strassburg. Vaihinger.

La critique de Kant et la metaphysique de Leibniz. Histoire et théorie de leurs rapports par *Désiré Nolen.* (Collection historique des grands philosophes). Paris, G. Baillière 1875. [IV, 472 S. Errata (1) Table des matières (2) 8°.]

Der Gegenstand des vorliegenden Werks ist eine Vergleichung Kant's mit Leibniz, welche auf Grund eingehenden Quellen-Studiums und mit Benutzung der bisherigen Bearbeitungen der kantischen sowie leibnizischen Philosophie, insbesondere der Darstellungen K. Fischer's in klarer und geschickter Weise durchgeführt ist. Herr D. Nolen, von der richtigen Erkenntniss ausgehend, dass Kant bei seiner Bekämpfung des Dogmatismus sich mehr gegen Wolf und die Wolfianer als gegen Leibniz selbst gewendet habe, weist in eingehender, durch lichtvolle Darstellung ausgezeichneter Weise

nach, in wie vielen Punkten die beiden grossen Denker miteinander übereinstimmen, die man so oft als nur im Gegensatz zu einander stehend betrachtet. Zu einer Zeit, wo Genesis, Inhalt und Tragweite der kantischen Philosophie nach allen Seiten hin mit dem grössten Eifer durchforscht werden, kommt das Nolen'sche Buch besonders gelegen, indem es durch die specielle Erörterung der Beziehungen, welche Kant mit Leibniz verknüpfen, einen schätzbaren Beitrag zum innern Verständniss der grössten und folgenreichsten Leistung auf dem Gebiete der modernen Philosophie liefert.

Den Kern des Werkes bildet der vierte Theil (Essai de conciliation théorique entre la metaphysique de Leibniz et la critique de Kant, S. 233—355), dem eine Darstellung der leibnizischen und der wolfischen Philosophie im ersten Theile, die der Vorgeschichte der kantischen Kritiken im zweiten und die des Inhalts der Kritiken selbst im dritten Theile vorausgehen. Im vierten Abschnitt verdienen besonders die Kapitel über die Teleologie und die praktische Vernunft, sowie das Schlusskapitel, welches ein übersichtliches Résumé der ganzen Vergleichung bietet, hervorgehoben zu werden. Im fünften und letzten Theile wird der Versuch gemacht, darzuthun, dass die nachkantische Philosphie Deutschlands in ihren idealistischen Systemen die allerdings vorhandenen und anzuerkennenden Gegensätze beider Systeme versöhnend aufgehoben habe. Dass Herr Nolen seine Kantstudien fortsetzt, zeigt sein unter dem Titel: Kant et la philosophie du XIXe siècle (Montpellier, J. Martel ainé 1877. 40. S.) jüngst erschienener Vortrag, der das Programm seiner diesjährigen Vorlesungen an der Faculté des lettres zu Montpellier enthält. Es geht aus demselben hervor, dass unser Autor, den Fusstapfen Renouvier's folgend, auf den Kriticismus Kant's den grössten Nachdruck legt, und aus ihm die rechte Methode des Philosophirens zur Ueberwindung der Einseitigkeiten des positivistischen Realismus und des dogmatischen Spiritualismus zu gewinnen bestrebt ist.

C. S.

Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie. Ein Versuch von *G. v. Gizycki.* Leipzig und Heidelberg. C. F. Winter. 1867. (XVI u. 97 S.) 8°.

Der Verfasser versucht in vorliegender Schrift, einer weiteren Ausführung seiner im Jahre 1875 erschienenen Inaugural-Dissertation, die Folgerungen zu überschlagen, welche sich für die philosophische Weltanschauung aus der Annahme der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie ergeben. Dagegen wäre gewiss nichts einzuwenden, da die Frage der Descendenz die Wissenschaft unserer Zeit in gewaltige Bewegung setzt, wenn Herr v. Gizycki nur nicht die Hypothese der Entwicklungslehre und zwar grade in der Fassung, wie sie Darwin selbst aufgestellt hat, als eine bereits wissenschaftlich festbegründete Wahrheit genommen hätte, als welche sie doch nicht betrachtet werden darf. Ja, in seinem Glauben an den Darwinismus geht der Verfasser sogar so weit, es wiederholt für bewiesen zu erklären, „dass in einer früheren Periode die ganze Menschheit sich auf der Stufe der jetzt lebenden Barbaren befand". Von diesen Annahmen aus, welche sich weniger auf Gründe als auf sog. Autoritäten stützen, die zumal ein Philosoph nun und nimmer ungeprüft gelten lassen darf, sucht der Verfasser die Resultate der Entwicklungstheorie hinsichtlich der Psychologie, der Erkenntnisslehre, der Moral und der Religion zu überschlagen. In der Psychologie will er nicht materialistisch sein, vielmehr die Selbständigkeit des Geistes retten, indem er selbst so weit geht zu erklären, „dass der höchste Zweck das in sich befriedigte geistige Leben an sich sei" — wobei wir nur nicht recht erfahren, worin denn diese Befriedigung eigentlich bestehe. In der Erkenntnisslehre aber glaubt er im Streite des Rationalismus und des Empirismus den Ausweg mit Dubois-Reymond (welcher sich wieder auf Darwin stützt) darin finden zu können, dass er meint, die sog. angeborenen Ideen seien (nach der Descendenztheorie) als ein natürliches Erbtheil, also durch Vererbung auf uns übergegangen, bei welcher Annahme freilich — abgesehen von anderweitigen Uebelständen dieser Hypothese — dem, welcher schärfer denkt, der Sensualismus nicht vermieden erscheinen wird, also von einer Einheit

der leibnizischen Lehre mit dem Darwinismus gar nicht die Rede sein kann. In der Moral geht der Verfasser von dem Satze aus, dass in der Betrachtung ethischer Fragen alles Naturwidrige, Naturfeindliche beseitigt werden müsse, was gewiss sehr richtig ist, wenn man dabei nur den Begriff der Natur richtig fasst, lenkt damit aber gleich zu einer heftigen Polemik gegen Kant ein, deren Einseitigkeit sich zunächst an dem völligen Missverständniss einer angeführten und kritisirten Stelle der Metaphysik der Sitten zeigt, weiterhin dadurch bekundet, dass der Verfasser zu Gunsten des Determinismus Kant's Lehre von der intelligiblen Freiheit als mit dessen eigener Theorie streitend einfach verwirft. Hier zeigen sich nun die Folgen des Darwinismus insofern, als Dr. v. Gizycki erklärt, dass „der gesammte angeborene Geistescharacter als durch die allgemeinen Gesetze der Vererbung festbestimmt betrachtet werden und damit den Gegnern des Determinismus auch die Hoffnung schwinden müsse, die Willensfreiheit durch die Kant'sche Theorie gerettet zu sehen." Nach Aufgeben des ethischen Apriorismus bleibt dann nur die Lust als Moralprincip übrig, welche von dem Verfasser, wie wir zur Ehre seines persönlichen Characters sagen müssen, zwar in der humansten und edelsten Weise — als uneigennützige Menschenliebe und Gefühl der Achtung für das allgemeine Wohl — gefasst wird, mit dem Pflichtbegriff jedoch, welche das Unbedingte des moralischen Zwanges fordert, selbstverständlich nicht in Einklang gesetzt werden kann, wie schon die klägliche Definition des moralischen Sollens, dass es in seiner allgemeinen Bedeutung der „verschärfte Wunsch eines gewissen Wollens und Handelns sei", nur zu deutlich zeigt. Im letzten Theile („Religion") überrascht zunächst die entschiedene Leugnung der Annahme einer den Organismen an sich innewohnenden Tendenz der Entwicklung als einer „beharrlich formenden Kraft" — welche Annahme doch, so viel ich sehen kann, die einzig mögliche positive Grundlage der Entwicklungstheorie bildet, wenn diese nicht mit Erschleichungen operiren will — nichtsdestoweniger hält sich der Verfasser überzeugt, dass diese Theorie zu einer absoluten Teleologie führe, für welche als Gewährsmänner in buntem Wechsel Philosophen und

Naturforscher herbeigezogen werden, und deren Sinn die Erkenntnis der universellen Einheit und Ordnung als Basis der Religion sein soll. Mit Recht zwar hebt Dr. v. Gizycki hervor, dass die Religion kein Mittelding von Metaphysik und Moral und kein blosses Durchgangsstadium der Menschheit sei, dass sie vielmehr als im tiefsten Wesen unserer Natur begründet, als universelles Bedürfniss des Gemüthes aufgefasst werden müsse, und verlangt darum, dass man sich zu dem „Urgrunde des vernunftvollen Alls" in ein lebendiges Verhältniss setzen müsse, weist auch den Pessimismus mit seinen Uebertreibungen zurück — aber ob dies religiöse Bekenntniss zu einer im Wesentlichen sensualistischen Erkenntnisslehre und hedonistischen Moral stimme, scheint er nicht erwogen zu haben.

C. S.

Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichtsphilosophie. Ein Versuch von *G. Mehring.* Cotta, 1877. IV, 503 S. 8.

Eine streng philosophische und nach speculativer Methode gearbeitete Darstellung und Erörterung der Universalgeschichte — das ist ein Versuch, dem vielleicht von Seite der Positivisten, der Anhänger der Detailforschung um jeden Preis, ein zweifelndes Lächeln begegnet, der aber Angesichts der Nothwendigkeit stets erneuten Zusammenfassens, Angesichts so vieler ungelöster Probleme und schwebender Fragen von Seite der philosophischen Wissenschaft warm begrüsst werden muss. Gerne stimmen wir dem Verfasser bei, wenn er seine Ueberzeugung erklärt, die Philosophie könne ihre Würde nur wieder gewinnen, der Reichthum ihres Segens werde sich nur aufschliessen durch innige Verbindung mit der Geschichte; wenn er darauf hinweist, wie sich eigentlich die Psychologie in die Geschichtsphilosophie fortsetzen müsse, wie sich jenes *γνῶθι σαυτόν*, das Aufgabe und Wirkung alles Philosophirens sei, nicht auf die Betrachtung des Einzellebens beschränken dürfe, sondern jenes auch in dem grösseren Umkreis der Geschichte und deren Verflechtungen aufzusuchen habe.

Fragen wir im Allgemeinen, was eine philosophische Be-

handlung der Geschichte zu leisten habe, so ist das ein Doppeltes: sowohl die Ausdeutung der geschichtlichen Thatsachen nach ihrem inneren Sinn, die Beurtheilung und Kritik derselben — als auch sie begreiflich und dem Verstande deutlich zu machen von Seite ihrer causalen Verknüpfung und der den Gang alles Geschehens beherrschenden Gesetze. Keine von beiden Aufgaben schliesst die andere aus — ihre zusammenstimmende vollkommene Lösung ist das Ideal einer Philosophie der Geschichte.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes interessirt sich zumeist für das erste Problem. Seine Deutung der Geschichte ruht auf dem Gedanken, dass sie ein Persönlichkeits-Process im Grossen sei, ausgehend von der Urperson des göttlichen Wesens und als Ziel die Verwirklichung der vollen Idee der Menschheit sowohl objectiv, als subjectiv (nämlich für alle Einzelnen) anstrebend. Niemand wird den erheblichen Einfluss verkennen, welchen Wilhelm v. Humboldt's Abhandlung über die Aufgabe des Geschichtschreibers auf diese Anschauung geübt hat; aber was dort nur als Postulat erscheint, wird hier vollständig durchzuführen versucht. Es erscheint zunächst eine Art Phänomenologie der Geschichte, welche das allgemeine Schema ihres Verlaufes enthält. Die Eigenthümlichkeit derselben neueren und herrschenden Anschauungen gegenüber besteht darin, dass sie jenen Entwicklungsprocess der Idee der Menschheit nicht als ein einfaches, continuirliches Aufsteigen fasst, sondern mit speculativer Umbildung und Ausdeutung christlicher Vorstellungen als einen Restaurations- und Rückvermittelungsprocess, der von einer ursprünglichen Einheit durch Zersplitterung und Verfall und durch vergebliche Versuche aller in der menschlichen Macht selber liegenden Mittel zur Wiederherstellung sich bewegt; in den dann eine restaurirende Thatsache eingreift, worin das Mysterium der göttlichen Persönlichkeit sich aufschliesst um die Menschen mit ihr und in Folge davon unter sich zu vereinen. Dadurch wird dann die Geschichte einem Schlusspunkte entgegengeführt, an welchem die Restauration vollzogen, die Idee der Menschheit vollkommen in die Wirklichkeit eingeführt ist.

Ob diese Anschauung beweisbar ist, darüber können billig Zweifel bestehen; hervorzuheben ist indessen, dass sie bei Mehring das theologische Gewand so gut als gänzlich abgestreift und in seiner Idee der Persönlichkeit eine ganz speculative Begründung erhalten hat.

Dem allgemeinen Theile reiht sich ein besonderer an, welcher den concreten Verlauf der Geschichte schildert, nachweist, wie die Idee zu einem Geschehen gemacht werde. Beide Theile stehen in einem kritischen Verhältniss zu einander: die Thatsachen haben die Theorien zu controliren, die Theorie hat zu verhüten, dass man nichts als wesentliche Thatsache ansehe, dem die nöthigen Erfordernisse dazu fehlen und dass andrerseits nichts unbeachtet bleibe, was zur Verwirklichung irgend einer Bestimmung der Idee gehört.

Die angestrebte Congruenz ist wohl nicht so ganz erreicht. Die Schilderung des faktischen Geschehens, obwohl wie natürlich in den Dienst der Theorie gestellt, scheint mir selbst darauf hinzuweisen, dass jener allgemeine Theil zu beschränkt sei und in das Schema der Entwicklung der Menschheits-Idee eine reichere Zahl von Bestimmungen aufgenommen werden müsse. Trotzdem entbehrt die Schilderung und Charakteristik der einzelnen Völker und Epochen an vielen Stellen noch sehr sowohl der erschöpfenden Vollständigkeit, als der anschaulichen Kraft — Eigenschaften welche von Andern bei ähnlichen Unternehmungen (ich erinnere beispielsweise an Lotze und Konrad Hermann) in viel höherem Grade erreicht worden sind.

Doch dies ist nebensächlich: die Hauptsache bleibt, dass wir hier eine in sich abgeschlossene Philosophie der Geschichte vor uns haben von einer Grundidee aus, die vollste Beachtung verdient, auch wenn die Durchführung erweitert und modificirt werden müsste; dabei das Ganze durchweht von einem mannhaften optimistischen Zug, der an dem Unlogischen und Bösen der Welt nicht mit geschlossenen Augen vorübergeht und doch alle Verzweiflung abweist; und die geschichtliche Eschatologie des Verfassers, welche ein Ziel der Menschheit als solcher, alle einzelnen Individuen mit inbegriffen, statuirt, scheint gerade Ausbrüchen moderner Weltverzweif-

lung gegenüber eine höchst beachtenswerthe Hypothese. Um so mehr beklage ich die schriftstellerische Form des Buches: der Verfasser hat eine so complicirte Art sich auszudrücken, seine langathmigen Erörterungen schwanken so sehr zwischen dem Fernliegendsten und dem Selbstverständlichen, dass die Lektüre des Buches nicht geringe Mühe erfordert und von dieser Seite wenig Vergnügen gewährt — in unserer so sehr mit Lektüre überlasteten Zeit gewiss kein Mittel um weitere Verbreitung zu sichern.

Dr. Fr. Jodl.

Paedagogische Klassiker. Auswahl der besten pädagogischen Schriftsteller. Mit kritischen Erläuterungen versehen. Herausgegeben unter der Redaction von Dr. *G. A. Lindner.*

I. Bd. Johann Amos Comenius, Grosse Unterrichtslehre mit einer Einleitung: J. Comenius, sein Leben und Wirken. Einleitung, Uebersetzung und Commentar von Dr. G. A. Lindner. Wien, 1877. (A. Pichler's Wittwe & Sohn.) (LXXXIX. u. 311 S. 8°.)

II. Bd. C. A. Helvetius. Vom Menschen, seinen Geisteskräften und seiner Erziehung. Mit einer Einleitung: Helvetius, ein Zeit- und Lebensbild. Einleitung, Uebersetzung und Commentar von Dr. G. A. Lindner. Wien, 1877. (Ebd.) (LII. u. 287 S. 8°).

Das Unternehmen, zu dem sich Verlagshandlung und Redaction zusammengefunden haben und für dessen Fortführung eine Anzahl von bekannten Theoretikern und Praktikern der Paedagogik gewonnen worden ist, eine Sammlung pädagogischer Klassiker, mit kritischen Einleitungen und Zusätzen versehen, ist der Beachtung in aller Weise würdig und wird vielen willkommen sein, die entweder als Fachmänner oder in allgemeinerem philosophischem Interesse dem Gegenstande näher stehen. Den uns vorliegenden beiden Bänden ist zunächst nachzurühmen, dass die buchhändlerische Ausstattung allen Anforderungen entspricht. Die Uebersetzung der beiden Autoren ist gewandt und liest sich angenehm. Eine Einwendung möchten wir indess erheben gegen die für den zweiten Band getroffene Auswahl des Autors. Während die Ueber-

:tzung der Didactica magna des Amos Comenius, also des-
nigen Werkes des edlen Mannes, das in den Geist, der seine
eformbestrebungen belebte, am besten einzuführen geeignet
t, eine höchst zweckmässige Eröffnung des ganzen Unter-
ehmens bildet, möchten wir es befremdlich finden, dass
elvetius überhaupt unter die Schriftsteller über Pädagogik,
eschweige denn unter die „pädagogischen Klassiker" ge-
:chnet und aufgenommen worden ist. Gewiss ist bei Hel-
:tius unter vielem Anderen zuweilen auch von Erziehung
ie Rede, aber doch kaum mehr als bei jedem anderen
chriftsteller, der über psychologische und ethische Fragen
andelt. Zudem bietet er auch nicht die entferntesten An-
itze zu einer pädagogischen Theorie und kaum einen eigen-
ıümlichen Gedanken, der für die Pädagogik fruchtbar ge-
ıacht werden könnte. Sollte aber einmal Helvetius in die
ammlung aufgenommen werden, so wäre sein berühmtes
lauptwerk De l'esprit viel geeigneter gewesen, als das mat-
ere, vielfach verwässerte und weitschweifige nachgelassene
Verk, das nur dieselben Gedanken mühseliger und verdriess-
cher ausspinnt, und von dem der Uebersetzer doch gezwun-
en gewesen ist, nur eine editio castigata zu geben und die
roben oder breiten Auswüchse abzuschneiden.

Wir glauben nicht, dass es dem Herausgeber gelingen
/ird, dem von ihm hochgerühmten Helvetius einen aner-
annten Platz im Canon der pädagogischen Classiker zu er-
bern. Es sind blutwenig pädagogische Gedanken, die bei
lelvetius zu Tage kommen, und diese sind von zweifelhaftem
Verth. Wie keine angeborenen Ideen, so giebt es nach ihm
uch keine angeborenen Neigungen; alle Verschiedenheit der
lenschen lässt sich auf Erziehung zurückführen, das Wort
n weitesten Sinne genommen, so dass es nicht bloss die
bsichtlichen, sondern auch die zufälligen Einwirkungen auf
as Gemüth umfasst, die von allen Menschen und allen äusse-
:n Umständen das ganze Leben hindurch, besonders aber
on den politischen und socialen Verhältnissen und von der
esetzgebung geübt werden. In diesem Sinne macht uns
rziehung zu dem, was wir sind; „der Erziehung ist nichts
nmöglich, sie bringt den Bären zum Tanzen." Bei der

schlechten Erziehung, wie sie den Menschen zu Theil wird, können sie kaum anders sein, als sie sind. Würde dagegen die Gesetzgebung die rechte sein, so würde man das Laster nur noch bei den Wahnsinnigen finden. Die Erziehungskunst im engeren Sinne definirt Helvetius als die Kunst, die Menschen in eine Lage zu versetzen, in der sie gezwungen sind, sich die Talente und Tugenden, die man an ihnen zu finden wünscht, zu erwerben; denn die einzigen Tugenden, auf die man beim Menschen mit Sicherheit rechnen kann, sind die durch die Noth erzwungenen. Die beste Erziehung nennt er charakteristisch genug diejenige, wo das Kind von den Eltern entfernt bleibt, und dringt darum auf öffentliche Erziehung. Er verurtheilt das Erlernen todter Sprachen, will Sachen statt Wörter gelernt wissen, und statt humaner Bildung soll Fachunterricht mit Rücksicht auf den späteren Beruf das Ziel sein. Als Hauptmittel der Erziehung fordert er Erregung des Ehrgeizes und der Ruhmliebe; ausserdem legt er Nachdruck auf gymnastische Körperpflege. Das wäre so ziemlich Alles, was Helvetius über Erziehung zu sagen weiss, ganz consequent auf Grund seiner sonstigen psychologischen und moralischen Anschauungen, aber doch recht unerheblich und werthlos für die pädagogische Theorie und Praxis.

Die Arbeit des Herausgebers und Uebersetzers ist zu loben. Die Einleitungen sind warm und lebhaft geschrieben, nur etwas zu ruhmredig für die geschilderten Helden. Der Uebersetzer beweist eine merkwürdige Unparteilichkeit, indem er jetzt den frommen Bischof der Böhmischen Brüder und gleich nachher den frivolen französischen Encyclopädisten in gleicher Weise als Leuchter der pädagogischen Wissenschaft preist. Gegen das Lob des Comenius möchten wir weniger einwenden. Seine Reformen waren für seine Zeit höchst verdienstlich, und er hat manchen tiefen Blick in das Wesen der Sache gethan. Aber ihm wie allen specifischen pädagogischen Methodikern hängt doch etwas vom Projectenmacher an, und dass der Charakter der neueren Bestrebungen „der Rückgang zu seinen Erziehungsgrundsätzen, zu seinen Unterrichtsnormen“ sein soll, das ist doch wol eine arge Uebertreibung und Verkennung seines Werthes. Helvetius aber

war gewiss ein recht gutmüthiger Mensch und leidlich geistreicher Schriftsteller, aber weder ein grosser Denker noch ein fruchtbarer Geist, und die Erneuerung seiner oberflächlichen Theorien im deutschen Gewande ist kaum eine verdienstliche That zu nennen. Klarheit wird vielfach in den Ansichten des Uebersetzers vermisst. Man kann nicht wol an den sittlichen Ideen nach Herbart festhalten und die Helvetiussche Moral hochpreisen, nicht wol Herbartische und Helvetiussche Psychologie so harmlos vereinigen, wie es der Uebersetzer seltsamerweise thut.

Die erläuternden Anmerkungen geben theils zu viel, theils zu wenig. Die geläufigsten mythologischen oder geschichtlichen Namen brauchten kaum erläutert zu werden, bei anderen, weniger bekannten, sieht man sich vergebens nach einer Erklärung um. Was über Shakespeare (Bd. II. Anm. 40) gesagt ist, ist nichts als Fabel. Jules Romain (ebd. Anm. 61) soll „wahrscheinlich ein Maler aus der Zeit des Helvetius" sein; es ist Giulio Romano (1492—1546) gemeint. Scaligers Name, sagt Herr Lindner, ist „heute verschollen!" (ebd. Anm. 106). Wir möchten die Zeit bedauern, bei der dieser grosse Name seinen Ruhm verlieren könnte. Dergleichen aber findet sich nicht Weniges. A. Lasson.

Seit der Entgegennahme dieser Anzeige ist nun auch der 3. Band der „Pädagogischen Klassiker" erschienen unter dem Titel: Joh. Heinr. Pestalozzi, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Mit einer Einleitung: Joh. Heinr. Pestalozzi's Lehre, Werke und Grundrisse. Einleitung und Commentar von Karl Riedel. Wien, A. Pichler's Wittwe u. S. 1877 (CII u. 198 S.) 8°.

Das wichtigste und einflussreichste Werk des grossen Pädagogen erscheint hier nach der ersten Ausgabe von 1801, die Pestalozzi selbst besorgte, in sorgfältigem Abdruck, jedoch sind die Aenderungen der zweiten Ausgabe (1820) in den Anmerkungen berücksichtigt. Die ausführliche Einleitung gibt eine mit Liebe und Sachkenntniss geschriebene ausführliche Schilderung des Lebens und Wirkens Pestalozzi's, und dem Text sind Erläuterungen hinzugefügt, welche als ein literarhistorischer Commentar gelten können. D. Red.

Entgegnung auf die Kritik meiner Schrift „Vertheidigung Kants gegen Fries“ durch G. Knauer.

Im Hefte 4 und 5 dieses Bandes der philosophischen Monatshefte (S. 196—218) hat G. Knauer die obengenannte Arbeit recensirt.

Schon ein oberflächlicher Blick auf die Kritik, noch mehr aber eine genauere Betrachtung derselben, zeigt, dass der Recensent meine Arbeit in der gewissenhaftesten Weise studirt und demgemäss die Hauptpunkte in der eingehendsten Weise besprochen hat. Auch erkenne ich dankbar an, dass der Hauptzweck meiner Arbeit und das Ziel, welches mir bei der Abfassung derselben vor Augen schwebte, richtig erkannt ist, dass die Behandlung streng sachlich ist.

Trotzdem haben mich die Ausführungen des geehrten Recensenten nicht bestimmen können, mein Urtheil über Fries zu ändern. Es sei mir gestattet, diese Unmöglichkeit zu begründen.

Die Punkte meiner Arbeit, an welchen Knauer hauptsächlich Anstoss nimmt, sind folgende: Erstens die Unterscheidung von drei Stufen der Vernunfterkenntniss, nämlich dem Nachweis des Besitzstandes; (empir. Deduktion) dem Nachweis des Werthes der Begriffe, (metaphys. Deduktion) dem Nachweis des Rechtes, der Begründung der bisherigen Eintheilung (transscendentale Deduktion), welche sich auf die Fassung der Vernunft als dem allgemeinen Vermögen der theoretischen Erkenntniss stützt.

Dagegen bemerkt Knauer erstens (S. 198): „Kant hat es nur mit der reinen Vernunft zu thun, aber die Kritik der reinen Vernunft beginnt erst mit der Unterscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen, also passt allgemeine Vernunft im Sinne des Herrn von Wangenheim und Kritik gar nicht zusammen.“

Hierauf ist zu erwidern: Diese tadelnde Bemerkung trifft einzig und allein Fries. Denn Fries macht die Kantische Kritik der reinen Vernunft zur neuen Kritik der Vernunft d. h. zur anthropologischen oder empirisch-psychologischen Vernunftkritik. Wollte ich das Recht hierzu untersuchen und nicht bloss, wie es meist bisher geschehen, Behauptung gegen Behauptung stellen, so musste ich einen Rahmen für die Untersuchung wählen, welcher beide Kritiken zu fassen im Stande war, ich musste sie beide — man gestatte den kühnen Ausdruck — gewissermassen auf gleichen Nenner bringen, um eine erfolgreiche Vergleichung und Abmessung möglich zu machen.

Sodann stösst sich Knauer an der Art der Eintheilung und der Bezeichnung der einzelnen Stufen der Vernunfterkenntniss, nennt sie unkantisch und unmöglich zu machen.

Kant beizeichnet diese Unterschiede mit dem Namen der empirischen metaphysischen und transscendentale Deduktion und nennt die beiden letzten Stufen der Vernunfterkenntniss auch noch die Frage nach dem quid facti und quid juris. Hätte ich mir die Sache leicht und bequem machen wollen, so würde ich mich der Wortbezeichnung Kants angeschlossen haben. Aber ich kann mich nun einmal nicht zu der Höhe der Erkenntniss em-

porschwingen, dass wir unsere deutsche Sprache haben, um lateinisch zu philosophiren; befand mich also in der Lage mir nun selber Bezeichnungen schaffen zu müssen.

Bei der dritten und höchsten Stufe, bei der Frage nach dem quid juris konnte ich mir noch mit der freien Uebersetzung helfen: Rechtsnachweis. Bei der zweiten Stufe war ich dies nicht im Stande; denn die Bezeichnung, Nachweis des Thatbestandes, des Besitzstandes, sehr passend für diese Stufe so lange es sich allein um den ursprünglichen Besitzstand der Vernunft handelte, eignete sich hier, wo das ganze allgemeine Vermögen der Vernunft zu bestimmen war, am besten für die erste und unterste Stufe, denn auch der ursprüngliche Besitz der Vernunft gehört doch wohl zum Besitzstand der Vernunft als allgemeinem Vermögen der Erkenntniss. Für die zweite Stufe hatte ich also erst eine Bezeichnung zu suchen. Mit Rücksichtnahme auf Stufe 1 und 3 schien mir bei 2 das eigenthümliche und charakteristische zu sein, dass diese Stufe der Vernunfterkenntniss den Unterschied von abgeleiteten, entnommenen und ursprünglichen Besitzthum der Vernunft macht, d. h. die Begriffe (man gestatte der Kürze wegen diesen allgemeinen nicht ganz genauen Ausdruck) nach ihrem Verhältniss zu einander, nach ihrem Werthe bestimmt. Nachweis des Werthes nannte ich sie. Wem diese Bezeichnung nicht zutreffend erscheint, setze eine andere oder sage getrost metaphysische Deduktion. Ich behalte daher die Behauptung, dass diese von mir gewählte Eintheilung ganz im Sinne oder richtiger den Andeutungen Kant gemäss geschehen ist, aufrecht. Schon daraus ergibt sich, dass die Behauptung von Knauer, eine Eintheilung der Vernunfterkenntniss in der Art wie ich sie gemacht, sei nicht zu machen, ihre Spitze gegen Kant richtet. Ausgesprochen ist dies auf Seite 199 und 200 wo Knauer sagt: „Ich meinestheils bin der Ansicht, dass die metaphysische Erörterung genügt, genügen muss, und dass das Richtige in der transscendentalen Erörterung nur als Folgerung an die metaphysische anzufügen ist . . . . . .“

„Wenn Fries die Unklarheiten und Ueberflüssigkeiten der Kantischen transscendentalen Deduktion bei Seite lässt, so ist das nicht „Verflachung“ des Kantischen Werkes der Kritik, sondern Reinigung und Deckung gegen Missverständnisse.“

Bemerkenswerth ist hier noch die irrige Ansicht von Knauer, als beruhe der Gegensatz zwischen Kant und Fries einzig in der Verwerfung der transscendentalen Deduktion von Seiten des letzteren in der Art, dass er sie (questio juris) der questio facti, der metaphysischen Deduktion einfach anschliesst. Aber die Sache liegt denn doch anders, und ist der Gegensatz zwischen Lehrer und Schüler ein viel tieferer.

Fries gebraucht die Begriffe metaphysisch und transscendental vollständig gleichwerthig. Wenn er daher gegen die metaphysische und transscendentale Fassung der Vernunftkritik sich verwahrt; so streitet er unmöglich — was Knauer annimmt — bloss gegen die Trennung der Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft in die metaphysische und trans-

scendentale Deduktion; sondern er leugnet, dass die Kritik der reinen Vernunft metaphysisch und transscendental sei. Anthropologie soll sie sein und empirische Psychologie. Fries bekämpft also nicht nur die Dreitheilung, sondern eine jede Theilung, die auf wesentlichen Unterschieden beruhen soll, überhaupt und will die Kritik der reinen Vernunft nur Neuen Kritik der Vernunft d. h. zur empirisch-psychologischen Untersuchung stempeln, wie sie zur ersten Stufe der allgemeinen Vernunfterkenntniss gehört, für die aber in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft überhaupt kein Platz ist und sein soll. Darin ist bisher mit Recht eine Verflachung der Kantischen Spekulation gesehen worden. Freilich leugnet Knauer, dass Fries in der Neuen Kritik der Vernunft, die Vernunftkritik zur empirisch-psychologischen Untersuchung machen will. Er führt als Beleg für diese seine Ansicht eine Stelle aus der Neuen Kritik der Vernunft an. Dazu bemerke ich: Diese Stelle ist mir sehr wohl bekannt, ja ich besinne mich noch recht wohl darauf, dass ich beim Studium der Neuen Kritik der Vernunft noch auf andere ähnliche Stellen stiess, die mich vorübergehend in gelinde Verzweiflung versetzten, weil sie zu dem ganzen Geiste der Friesschen Philosophie und zu dem, was geschichtlich als sein Standpunkt gilt, sozusagen wie die Faust auf's Auge passten. Schliesslich konnte aber kein Zweifel sein. Zu klar und zu deutlich ist der Standpunkt von Fries und seiner der Kantischen vollständig entgegengesetzten Methode — die Methode ist nicht Nebensache, wie Knauer irrthümlich annimmt, sondern im Gegentheil der Kernpunkt des ganzen Streites — gekennzeichnet, zu unumwunden sein Gegensatz zu Kant von Fries selbst in der Geschichte der Philosophie und in der Einleitung der Neuen Kritik der Vernunft ausgesprochen.

Uebrigens muss ich darauf aufmerksam machen, dass ich, abgesehen von anderen Stellen meiner Abhandlung besonders Seite 12—16 ganz unzweideutige Belege aus den Hauptschriften von Fries und aus denen seiner Schüler für den anthropologischen oder empirisch-psychologischen Standpunkt desselben gebracht habe. Knauer schweigt darüber und begnügt sich eine einzige andere Stelle zu bringen, die allerdings einen anderen Sinn zulässt, aber dem Kundigen auf den ersten Blick als Mädchen aus der Fremde erscheinen muss. Ich befürchte vielmehr, dass diese und ähnliche Stellen von Fries nur einer boshaften Feder den Schein des Rechtes geben dürften, dem Verbesserer des Kantischen Kriticismus eine gewisse Oberflächlichkeit der Spekulation, bedingt und erklärt durch die Massenhaftigkeit der Produktion, vorzuwerfen. Deshalb bedaure ich auch der Behauptung Knauers: Seite 209 unmöglich beistimmen zu können: „Im Grunde sagt also von Wangenheim nur, was Fries selber sagt und Fries, was von Wangenheim in der Meinung ihn zu bekämpfen sagt, sie sagen beide dasselbe, Jeder vielleicht nur mit ein Bischen andern Worten." Aber ein beweisen diese letzten Worte Knauers offenbar, dass er meine Ausführungen gegen den anthropologischen oder empirisch-psychologischen Standpunkt in der Vernunfterkenntniss für gelungen hält. Und die Widerlegung derselben war der Hauptpunkt meiner Arbeit. Dieses Zugeständniss wür

ich vollständig zufrieden stellen, selbst wenn alle Einwände Knauers be-
ründet wären. Nun noch wenige Worte zu dem Einwande des Kritikers
gen meine Abführung des zweiten Hauptsatzes der Philosophie von Fries:
ller Spekulation ist eine subjectivere Wendung zugeben. Die für den eigen-
ümlichen Standpunkt von Fries und die Begründung desselben gegen
ant charakteristische Stelle steht Fries: Wissen, Glauben und Ahndung
ite 44 und 45 und lautet:

„Es ist falsch, wenn Kant sagt: synthetische Vorstellungen und ihre
genstände können nur zusammentreffen, wenn der Gegenstand die Vor-
llung oder diese den Gegenstand allererst möglich macht. Ersteres ist
r Fall mit den Ersheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur
npfindung gehört. Ich sage dagegen: sind die Gegenstände einer
kenntniss blosse Erscheinungen und nicht Dinge an sich,
ist ja Vorstellung und Gegenstand der Realität nach ganz
sselbe, und es gibt für eine solche Erkenntniss keine andere Wahrheit.
die inneren Zusammenstimmungen der Vorstellungen untereinander."

Knauer bemerkt dazu Seite 201 und 202.

„Von Wangenheim bezeichnet die obigen Worte (Sind — einander) —
Wiedergabe der Meinung von Fries mit Anführungszeichen und beruft
h als auf Belegstellen auf Fries Geschichte der Philosophie. Band 2.
te 596 u. f. S. 577 u. f. (sic???)

Gewiss meint er den Sinn dieser Stellen richtig gefasst und wieder-
geben zu haben, aber der Wortlaut findet sich dort nicht so und ich
ss bestreiten, dass Fries selbst seine Meinung (abgesehen vom Schluss-
z)in diese Worte würde haben fassen wollen."

Seite 202 „Von der Behauptung aber, die von Wagenheim Fries in
n Mund legt, „so ist ja Vorstellung und Gegenstand seiner Realität nach
nz dasselbe" lese ich in den angeführten Stellen und anderwärts nichts.
r Gedanke ist nicht Friesich weder den Worten noch dem Inhalt nach."

Beide Stellen, welche Knauer als Unfriesisch zurückweist sind ein und
selbe und finden sich an der oben angeführten Stelle, nämlich Fries:
ssen, Glauben und Ahndung Seite 44. 45. Dass Knauer sie irrthümlich —
seine eigenen Worte beweisen — in der Geschichte der Philosophie
ht, ist nicht mein Fehler allein, und hat folgenden Grund:

Angeführt und zwar dem vollen Wortlaute nach habe ich diese Stelle
ite 11 u. 40 meiner Abhandlung. Beidemal habe ich die von Fries
geführten Stellen aus Fries: Geschichte der Philosophie II. Seite 596
d 577 angeschlossen; und auf Seite 40 diese Stellen sogar dem Wortlaute
ch gebracht.

Auf Seite 11 habe ich jedoch an die erste Hauptstelle nur eine Ver-
isung auf die beiden anderen in der Geschichte der Philosophie befind-
hen angeschlossen.

Nun hat sich auf Seite 11 — durch ein Versehen, sei es bei der Cor-
ctur, sei es beim Setzen — folgender garstige Fehler eingeschlichen.
r Wortlaut der Hauptstelle (Wissen, Glauben und Ahndung) ist nämlich

in zwei Hälften zerrissen, deren jede besonders in Anführungsstriche eingeschlossen ist und eine besondere Zeile beginnt. Knauer hat nun offenbar überhaupt nur dies Citat auf Seite 11 berücksichtigt und sich dadurch verleiten lassen, die zweite Hälfte, auf welche es gerade in erster Linie ankommt, in der Geschichte der Philosophie zu suchen.

Möglich war jedoch, da es sich ja um einen zusammenhängenden Wortlaut handelte, das Versehen nur in dem Falle, dass Knauer das Werk „Wissen, Glauben und Ahndung" nicht zu Gebote stand, also die in erster Linie citirte Stelle nicht verglichen werden konnte. Da dies auch anderwärtig der Fall sein dürfte; denn das Werk ist im Buchhandel leider nicht mehr zu haben und selbst in grösseren öffentlichen Bibliotheken nicht überall zu finden; so ist es mir sehr lieb, dass ich durch Knauer auf die Verunstaltung der Stelle auf Seite 11 aufmerksam gemacht bin.

Freilich habe ich immerhin den Schaden zu beklagen, dass Knauer meine Beweisführung gegen Fries, eben weil er die Grundlage derselben nicht anerkennt, keiner weiteren Beachtung und Prüfung gewürdigt. Seine Entgegnung in Betreff des zweiten Satzes von Fries, so ausführlich sie auch ist, kann deshalb für mich keinen anderen Werth haben, als den einer lehrreichen und geistvollen Auffassung, Auslegung und Vertheidigung des Standpunktes von Fries durch G. Knauer. Für weiter gar nichts denn ich kann mich dem gegenüber glücklicher Weise auf die klaren und unzweideutigen Worte von Fries selber stützen.

Ich sehe mich also hier so wenig, wie bei den übrigen Punkten gezwungen, zugeben zu müssen, dass Knauer mich eines Missverständnisses von Kant oder Fries überführt hätte, halte im Gegentheil in allen Hauptpunkten mein Urtheil aufrecht.

Zum Schluss sage ich Knauer meinen besten Dank für die eingehende Art der Besprechung meines Erstlingswerkes und für das freudige Glückauf zur Kantischen Forschung. Bei dem vornehmen Tone, der sich wieder in der Philosophie dem Königsberger Denker gegenüber breit zu machen versucht, dürfte dieser Zuruf einer Erstlingsarbeit gegenüber allerdings am Platze sein.

Fr. v. Wangenheim.

Duplik auf obige ‚Entgegnung'.

Herr von Wangenheim hat mit Recht gemuthmasst, dass mir bei Abfassung des betreffenden Artikels die Schrift von Fries „Wissen, Glauben und Ahndung" nicht werde vorgelegen haben. Ich konnte aus Seite 11 der Wangenheim'schen Schrift, wie sie im Druck vorliegt, nur schliessen, die Worte „so ist ja Vorstellung und Gegenstand seiner Realität nach ganz dasselbe" sollten aus den beiden Stellen der Gesch. der Philos. von Fries entnommen sein, und meinte auch auf Seite 40 sei die Sache nur so zu verstehen, dass blos die ersten beiden Sätze, nicht aber auch das Folgende aus „Wissen, Glauben und Ahndung" entnommen sei. Ich habe mir jetzt wie

icht in jene Schrift verschafft und es ist richtig: die höchst verdächtig enden und leicht zu missdeutenden Worte stehen dort auf Seite 44. sie sollen dort nur dazu dienen, die Kantische Alternative zu legen, dass entweder die Gegenstände unsre Vorstellungen möglich en, d. h. verursachen, oder umgekehrt unsre Vorstellungen die Gegen- e. Ursache und Wirkung sind nie dasselbe, sondern immer verschie- aber, meint Fries, sind die Gegenstände unserer Erkenntniss blose Er- ungen, so sind Vorstellung und Gegenstand dasselbe, also können nicht in einem ursächlichen Verhältniss zu einander stehen. Er also auch nicht schtechtweg jede Vorstellung als solche, sondern r nur die bestimmte Vorstellung eines bestimmten in der Erfahrung enen Gegenstandes. Und er meint sich so ausdrücken zu können, er das Wort Realität benutzt: der Realität nach dasselbe. Die Vor- ng ist real, wenn ihr Gegenstand real ist und umgekehrt. So ver- ich jetzt den Gedanken im Zusammenhang, muss aber die Worte t nichtsdestoweniger für unpassend und ungeschickt erklären. Die te frappirten mich mit ihrer möglichen falschen Deutung (als ob Vor- ung ohne Gegenstand ganz dasselbe sein sollte, wie ein vorgestellter nstand) in der Wangenheim'schen Schrift so, dass ich nicht glauben te, Fries habe sie geschrieben.

In diesem Stück also habe ich mich geirrt. Im Uebrigen aber kann das in meinem Aufsatz Gesagte durch die Gegenbemerkungen v. Wan- heims nicht für widerlegt oder erschüttert halten. Ich muss dabei en, dass von „empirischer Deduktion" im Bereich der „Vernunftkritik" er nach den Anschauungen von Kant noch nach denen von Fries noch denen v. Wangenheim's selbst die Rede sein kann. Ich muss dabei en, dass die von Kant selbst versuchte Unterscheidung zwischen me- ysischer und transscendentaler Deduktion (die er doch selbst nicht hat hführen können, weil der Gegenstand mächtiger war als sie — so es heissen in meinem Aufsatz S. 199 Zeile 13 von unten, nicht „wich- "), dass diese Unterscheidung aufzugeben ist und dass Fries sie mit t hat fallen lassen. Ich für meine Person behaupte sogar: der Aus- k „transscendental" selbst als mehrdeutig, unbestimmt und unnütz ist und gar zu verbannen.

Ich muss dabei bleiben, dass Fries gerade die Objectivität der Dinge er uns in Kants eigenem Sinne feststellt, wenn er sich auch des Aus- ks bedient, er wolle der Speculation eine „subjective" Wendung geben. muss dabei bleiben, dass Fries bei seiner anthropologischen oder psy- gisch-empirischen Wendung der Kritik sich mit der eigenen Aufstel- v. Wangenheim's berührt, der vollkommen richtig den Kanon auf- : „an der Hand der Erfahrung und durch Nachdenken über sie." „Der e Geist" des Friesischen Philosophirens (wenn auch nicht überall die te und Ausführungen, die ich selbst keineswegs alle unterschreiben) passt zu v. Wangenheim's eigenen Anforderungen, worüber dieser sich täuschen konnte, indem er sich zu sehr auf das verliess, „was

geschichtlich als sein (Fries') Standpunkt gilt." Er hat nur diese „geschichtlichen" Verunstaltungen des wirklichen Standpunktes von Fries als solche zu erkennen und die Insinuationen der „Absoluten" wie vielleicht auch mancher „Realisten" einfach über Bord zu werfen. Wie kann man deutliche und unzweideutige Aussprüche für „Mädchen aus der Fremde" erklären wollen, während man Stellen, an denen der Philosoph nicht die rechten Worte zur Einkleidung seiner Gedanken fand, zu pressen versucht!

Der religiöse Gesichtskreis, innerhalb dessen der Friesische Rationalismus stehen geblieben ist, erscheint auch mir als ein verflachter, aber die Friesische Weise, mit Kant und in Kants Nachfolge zu philosophiren ist keine Verflachung, wenn sie auch von absoluten Nebelmachern weidlich als Verflachung ausgeschrien worden ist. Sie ist vielmehr Vertiefung durch Aufklären des kritischen Weges und Erhebung über skeptische Dunstmassen durch die berichtigte Darstellung der Ideen. Freilich hätte Fries besser gethan, wenn er in den Worten weniger breitspurig gewesen wäre, das ist aber ein Vorwurf, der sich sofort mit demselben Rechte gegen zehn Andere erheben lässt.

Von Wangenheim entgegnet mir: Die Methode ist keineswegs Nebensache. Ich antworte: In dogmatischen Systemen freilich nicht, aber die Philosophie als Kritik kennt eigentlich gar keine μέθοδος, nach der verfahren wird, sondern nur eine ὁδός*) die eingeschlagen wird; sie verfolgt keinen vorher fertigen Plan, sondern sie sucht, ob sie etwas und was sie als thatsächlich vorhanden finden und als gültig nachweisen kann. Was Methode ist, das kann man bei Hegel wie bei Herbart, in neuer Zeit besonders deutlich bei Ed. v. Hartmann lernen, von einer derartigen Macherei, um à tout prix zu erreichen, was man erreichen will, kann in Kants Sinne nie die Rede sein; für ihn gilt kein μέθοδον ποιεῖσθαι (ein Ausdruck Platons) nur ein ὁδὸν πορεύεσθαι. Kant redet bekanntlich in gewissen Ueberschriften von einem „Begriff" des Raumes und der Zeit, zeigt aber in den unterstellten Abschnitten gerade, dass von solch einem „Begriff" gar nicht die Rede sein kann, sondern dass Raum und Zeit Anschauungen sind. So hat er nun auch den zweiten, kürzeren Haupttheil seiner Kritik der reinen Vernunft „Transscendentale Methodenlehre" überschrieben, aber worin besteht diese Lehre? Darin, zu zeigen, dass es in der Philosophie weder mathematische noch dogmatische noch skeptische noch überhaupt irgend eine Methode geben darf, die Kritik braucht vielmehr nur eine „Disciplin" (im Sinne von Zucht), um ihren Weg zu wandeln. Man lese die letzten beiden Seiten der „Methodenlehre" und des ganzen Werkes, und Niemand wird sich dem Urtheil entziehen können: Kant verwirft alle und jede Methode, er kennt nur einen Weg unter Direction einer Disciplin; „der kritische Weg ist allein noch offen", er ist vorläufig noch ein Fusssteig, man soll ihn aber zur Heersstrasse machen. Hier stimme ich ganz zu Kant.

*) Es ist mir nicht unbekannt, dass im wirklichen Sprachgebrauch beide Worte promiscue vorkommen, aber ich hoffe, man wird meine Unterscheidung verstehen können.

Und auf diesem Wege hat Kant bereits gefunden, Resultate erlangt (wenn auch nicht alle, die er gefunden zu haben glaubte, sich bei näherer Prüfung als stichhaltig erweisen), so kommt es nun zuerst auf die Resultate, auf das wirklich Entdeckte an, und erst an zweiter Stelle handelt es sich darum, welchen Weg der Entdecker in der That gegangen. Da er keine Methode verfolgte, konnte er sich selbst über seinen Weg täuschen, und Fries wollte nur sicherer, als Kant selbst es gelungen, den Weg aufweisen, den Kant zuerst gegangen, er wollte nicht einen neuen Weg zu neuen Zielen suchen. Was Kant Disciplin nennt, das will Fries vollständig aufweisen und bestimmen als „Theorie des inneren Lebens."

Vielleicht wird hier v. Wangenheim mir entgegnen wollen, dass ja Fries selbst in der Vorrede zu „Wissen, Glauben und Ahndung" sage, nicht auf die Resultate komme es an, sondern auf die „Richtigkeit der befolgten Methode", aber damit macht er mich nicht irre, es sind das wieder Worte von Fries, die mit dem „ganzen Geist" seines Philosophirens und mit dem „Geist der Kantischen Kritik" nicht im Einklang sind, hier hat wieder Fries sich über sich selbst und sein Schaffen getäuscht. Es kommt ihm selbst in der That überall auf die Resultate an.

Endlich die Anführungen von Wangenheim's auf Seite 12—16 seiner Schrift enthalten nichts, was Fries compromittiren könnte: auch die bis dahin mir noch nicht bekannten Worte Friedr. Franke's auf Seite 14 finde ich ganz in der Ordnung, Fries hat wirklich durch seine Ideenlehre der Kritik den „skeptischen Anstrich" benommen, der ihr in Kants Namen und Nachfolge benommen werden musste; ich hatte daher keine Veranlassung, auf das Seite 12—16 Berichtete weiter einzugehen.

Den vom Nihilismus berührten Neu-Kantianern dieser Tage, als deren Tonangeber der verstorbene Friedrich Albert Lange zu gelten hat, scheint es allerdings vor allem darauf anzukommen, den „skeptischen Anstrich" der Kantischen Kritik aufrecht zu erhalten, daher muss ihnen Fries ein Dorn im Auge sein, daher brauchen diese Herren wohl wieder eine Methode und streiten um Methoden. Von Wangenheim wird von dieser Seite her Anregungen zu seiner Schrift erhalten haben, aber ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass er noch dazu kommen wird, das Schwert der Kritik als zweischneidig zu erkennen, die eine Schneide gerichtet gegen den eitelen philosophischen Dogmatismus, die andere gegen den skeptischen Nihilismus. Diese zweite Schneide hat Fries nicht erst zu schaffen gebraucht, aber er hat sie blank geschliffen als Kants treuer Schüler, das sage ich ihm zum Lobe nach. Mit der Zweischneidigkeit der Kritik aber verträgt sich keine Methode.

Frienstedt bei Erfurt, 25. Juni 1877.

Gustav Knauer.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Encyclopädie, Bibliographie, Gesammelte Schriften. Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. 1877 Januar bis März. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto, pro 10 Expl. 2 M. — Strauss, D. F., gesammelte Schriften. Bd. 3. und 4. gr. 8. Bonn, Strauss. à n. 5 M. [S. ob. S. 86.] — Strauss, kleine Schriften. 2. Aufl. 2 Bde. gr. 8. Bonn, Strauss. à n. 6 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft. Kirchner, F. Katechismus der Geschichte der Philosophie. 8. Leipzig, Weber. n. 2 M. 50 Pf. — Platon's Protagoras. Für den Schulgebrauch erklärt von J. Deuschle. 3. Aufl., bearbeitet von C. W. J. Cron. gr. 8. Leipzig, Teubner. 1 M. 50 Pf. — Baeumker, des Aristoteles Lehre von den äussern und innern Sinnesvermögen. gr. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 1 M. — Hoerschelmann, G., Observationes Lucretianae alterae. 4. Leipzig, Teubner. n. 1 M. 20 Pf. — Naville, H. A. Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme. gr. 8. Neuchatel, Sandoz. baar 3 M. 25 Pf. — Anders, G., Darstellung und Kritik der Ansicht von Johannes Scotus Erigena, dass die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien. gr. 8. Sorau. (Jena, Deistung's Buchh.) baar 60 Pf. — Colocci, Adr. Giordano Bruno: cenni biografici, con documenti. Roma. L. 1. — Ferri, L., la psicologia di Pietro Pomponazzi, secondo un manuscritto della biblioteca Angelica di Roma. 8. Roma. — Rehorn, K., G. E. Lessing's Stellung zur Philosophie des Spinoza. gr. 8. Frankfurt a. M. Diesterweg. n. 1 M. — Poel, Nachträgliches zu den Mittheilungen aus Hamann's Schriften. gr. 8. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. n. 40 Pf. — Strauss, D. F. Voltaire. Sechs Vorträge. 4. Aufl. gr. 8. Bonn, Strauss. n. 6 M. — Zimmermann, R., ungedruckte Briefe von und an Herbart. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 3 M. — Ferraz, Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Le Socialisme, le Naturalisme et le Positivisme. 8. Paris, Didier et Ct. 7 fr. 50 c. — Baragiola, A. Giacomo Leopardi filosofo, poeta e prosatore. Dissertazione dottorale. gr. 8. Strassburg, Trübner, 1 M. 20 Pf.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. v. Hartmann, E., das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 8 M. — v. Hartmann, E., Philosophie de l'inconscient, trad. de l'allemand et précédé d'une introduction par Nolen. 2 vol. 8. Paris, Germer Baillère. 20 fr. — Carneri, B., der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbewussten. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 4 M. — Kluge, A. Philosophische Fragmente. Mit Bezug auf die v. Hartmann'sche „Philosophie des Unbewussten". 2. (Schluss-) Heft. gr. 8. Breslau, Aderholz'sche Buchh. n. 3 M. — Fabian, F. W., die mechanisch-monistische Weltanschauung. gr. 8. Leipzig, Schulze. n. 1 M. 20 Pf. — Noiré, L., Abhandlungen zur monistischen Philosophie. gr. 16. Leipzig, Brockhaus. n. 2 M. 50 Pf. geb. n. 3 M. 30 Pf. — Noiré, L., Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 5 M. geb. n. 6 M. — Pradez, C., Doute et foi. Influence de l'étude des sciences naturelles sur le scepticisme contemporain. gr. 8. Neuchatel, Sandoz. baar n. 3 M. 25 Pf. — Schiattarella, R. La filosofia positiva e gli ultimi economisti inglesi. 16. Milano. 4 L.

IV. Zur Metaphysik. Deussen, P., die Elemente der Metaphysik. gr. 8. Aachen, Maier. n. 4 M. — Mamiani, T. Compendio di sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura

metafisica. 8. Torino. 2 L. 50 c. — Cantor, M., das Gesetz im Zufall. Vortrag. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow u. F. v. Holtzendorff. Heft 275.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 1 M. — Janet, P., les causes finales. 8. Paris, Germer Baillière u. Co. 10 fr.

V. Zur Anthropologie und Psychologie. Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von A. Ecker und L. Lindenschmit. 10. Bd. 1. u. 2. Vierteljahrsheft. gr. 4. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 15 M. 20 Pf. — Müller, E., die Idee der Menschheit im hellenischen Alterthum. Herausgegeben von H. Kraffert. gr. 8. Leipzig, Teubner. n. 1 M. 60 Pf. — Glogau, G., zwei wissenschaftliche Vorträge über die Grundprobleme der Psychologie. gr. 8. Halle, Lippert'sche Buchh. n. 1 M. 60 Pf. — Campana, F., Ideologia e psicologia, ovvero teorie spiritiche comparate. 16. Firenze. 4 L. — Hensen, V., über das Gedächtniss. gr. 4. Kiel, Universitäts-Buchh. n. 1 M. — Hoppe, J. I. Was ist der menschliche Geist? gr. 8. Würzburg, Stuber's Buchh. n. 1 M. 20 Pf. — Kirchhoff, Th., ein Beitrag zur Aphasie im Sinne der Localisation psychischer Functionen. 4. Kiel, Schwers'sche Buchh. 75 Pf.

VI. Zur Naturphilosophie. Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. Lfg. 57, 58. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagsbuchh. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 314.] — James, C., Du Darwinisme ou l'homme-singe. 12. Paris, Plon. 3 fr. 50 c. — Moleschott, J., der Kreislauf des Lebens. 5. Aufl. 7. Lfg. gr. 8. Mainz, v. Zabern. 1 M. — Pflüger, E. F. W., die teleologische Mechanik der lebendigen Natur. 2. Aufl. gr. 8. Bonn, Cohen und Sohn. n. 1 M. 60 Pf. Spencer, H., die Principien der Biologie. Uebersetzt von B. Vetter. 2. B. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 12 M. [S. ob. Bd. XII. S. 481.] — Helmholtz, H., die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik. 4. Aufl. gr. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 12 M. — Kerz, F., die Entstehung des Sonnensystems. Nach der Laplace'schen Hypothese, in verschiedenen neuen Richtungen ausgeführt. 2. Aufl. gr. 8. Darmstadt, Schlapp. n. 10 M.

VII. Zur Ethik, Rechtsphilosophie und Culturgeschichte. Rée, P., der Ursprung der moralischen Empfindungen. gr. 8. Chemnitz, Schmeitzner. n. 2 M. 80 Pf. — Spencer's, H., The principles of sociology. Vol. 1. 8. 1 L. 1 s. — Sturm, A., der Kampf des Gesetzes und der Rechtsgewohnheit. gr. 8. Cassel, Wigand. n. 1 M. — Lange, K., die Bedeutung der Heimat für das geistige Leben des Menschen. Festrede. 8. Plauen, Neupert. n. 40 Pf. — Wingerath, H., über Vaterlandsliebe im Culturleben der Völker. Rede. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 50 Pf. — Jolly, P., Hygiène morale. L'homme. La vie. L'instinct. La curiosité. L'imitation. L'habitude. La mémoire. L'imagination. La volonté. 12. Paris, J. B. Baillière. 2 fr. — Faber, eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. gr. 8. Elberfeld, Friedrichs. n. 5 M. — Lobstein, P., die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entwickelt. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik. gr. 8. Strassburg, Schmidt'sche Universitäts-Buchh. n. 60 Pf.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Asmus, P., die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. 2. Bd. 1. Hälfte. gr. 8. Halle, Pfeffer. n. 6 M. — Bauer, B., Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum. gr. 8. Berlin, Grosser. 7 M. 50 Pf. — Busch, O., Arthur Schopenhauer. Beitrag zu einer Dogmatik der Religionslosen. 8. Heidelberg, Bassermann'sche Verlagsbuchh. n. 3 M. 60 Pf.

IX. Zur Aesthetik. Rethwisch, E., das Wesen der bildenden Kunst. gr. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. 1 M. 50 Pf. — Brücke, E., Bruchstücke aus der Theorie der bildenden Künste. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. Bd. 28.) 8. Leipzig, Brockhaus. n. 4 M., geb. n. 5 M. — Herzig, W., die angewandte oder praktische Aesthetik oder die Theorie der dekorativen Architektur. gr. 8. Leipzig, Schultze. n. 5 M. — Thürlings, A., die beiden Tongeschlechter und die neuere musikalische Theorie. gr. 8. Berlin, Liepmannssohn. n. 2 M. — Baumgarten, H., Aristoteles, Lessing und Goethe. Ueber das ethische und das aesthetische Princip in der Tragödie. gr. 8. Leipzig, Teubner. n. 2 M. 20 Pf.

X. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. 1877 Januar bis März. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. pro 10 Expl. 2 M. 40 Pf. — Blätter, pommer'sche, für die Schule und ihre Freunde. Herausgegeben von Th. Hauffe. Jahrgang 1877. Nr. 1. gr. 8. Vierteljährlich n. 1 M. — Beyer, C., Erziehung zur Vernunft. 3. Aufl. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 3 M. — Matthes, F., die Staats-Schule. Ein offenes Wort an Jedermann. gr. 8. Berlin, Salewski. n. 75 Pf. — Ruess, W., die moderne Schule. Eine Denkschrift. gr. 8. Freiburg i. Br. Herder'sche Verlagshandlung. 90 Pf. — Thun, Graf Leo, der Kampf um die Schule. Rede. gr. 8. Wien, Mayer u. Co. n. 32 Pf. — Vieweger, L., die einheitliche höhere deutsche Unterrichtsanstalt. Ein pädagogischer Versuch. 8. Cleve, Boss'sche Buchh. n. 1 M. 50 Pf. — Klassiker, pädagogische. Herausgegeben von G. A. Lindner. Lief. 7—12. gr. 8. Wien, Pichlers Wwe. und Sohn. à 50 Pf. Inhalt: 7. 12. Comenius' Unterrichtslehre. Heft 4 u. 5. 8. 9. Helvetius vom Menschen. Heft 4 u. 5. 10. 12. J. H. Pestalozzi, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Heft 1 und 2. [S. ob. S. 145.] — Rabelais, Francois. Gedanken über Erziehung und Unterricht aus seinem „Gargantua und Pantagruel". Bearbeitet von F. A. Arnstädt. (Pädagogische Bibliothek. Bd. 4 Abth. 2 od. Heft 72, 73.) gr. 8. Leipzig, Sigismund und Volkening. n. 1 M. — Pestalozzi, H., Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk. 2. Aufl. 8. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. n. 1 M. 60 Pf. — Marcus, S., die Pädagogik des israelitischen Volkes von der Patriarchenzeit bis auf den Talmud. gr. 8. Wien, Brüder Winter in Comm. n. 2 M. 40 Pf. — Mayer, A., die Entwicklung des Unterrichtes und der höheren Bildung in Niederösterreich von der ältesten Zeit bis zum Beginne der Reformation. gr. 8. Wien. (Jena, Deistung's Buchh.) n. 1 M. — Bünninger, J. J., der Unterricht im ersten Schuljahr. 8. Zürich, Verlags-Magazin. n. 1 M. — Fischer, K., Volks-Gesundheitspflege und Schule. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff und W. Oncken. Heft 86 u. 87.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 1 M. 50 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 60 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Aksakow, Psychische Studien. (L. C. 21.)

Apuleji Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia recens. Goldbacher. (L. C. 19; Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 31, April, Mai.)

Avenarius, Philosophie als Denken der Welt. (Allgem. Schulztg. 16).

v. Bärenbach, vom Baume der Erkenntniss. (Lit. Verkehr VIII, 7.)

v. Bärenbach, Herder als Vorgänger Darwin's. (Lit. Verkehr 9.)

Bahnsen, Mosaiken und Silhouetten. (Jen. Lit.-Ztg. 14; Grazer Tagespost 25; Süddeutsche Presse 53.)

Ballauff, die Elemente der Psychologie. (Allgem. Schulztg. 11.)

Bauer, Gesch. der Philosophie. (Centralorgan f. d. Int. d. Realschulwesens V, 4.)
Baur, Grundzüge der Erziehungslehre. (Theol. Literaturbl. 10; Theol. Literaturztg. 13.)
Bender, Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. (Theol. Literaturztg. 10; Theol. Literaturbl. 13.)
Psychologische Beobachtungen aus d. Nachlasse von *** (Jen. Lit.-Ztg. 17.)
Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart. (Lit. Handw. 206; Lit. Correspondenz 4.)
Bethmann-Hollweg, über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. (L. C. 17.)
Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert. (Rev. erit. 14.)
Blümner, Lessing's Laokoon. (Deutsche Rundschau III, 7; L. C. 25.)
Bluntschli, Lehre vom modernen Staat. (Jen. Lit.-Ztg. 15.)
Budinszki, die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter. (Archiv f. kath. Kirchenr. 77, 1; L. C. 19.)
Büchner, Kraft und Stoff. (Lit. Handw. 201.)
Büchner, naturphilos. Unters. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 13.)
Büchner, die Darwin'sche Theorie. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 13; Die Natur 16.)
Camerer, die Lehre Spinoza's. (Grenzboten 15; Gött. gel. Anz. 22.)
Carrière, die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung. (Augsb. Allgem. Ztg. 81.)
Cosack, Materialien zu G. E. Lessing's Hamb. Dramaturgie. (Westermann's Monatsh. 247; L. C. 23.)
Darwin's gesammelte Werke. Uebers. v. Carus. (Bonner Ztg. 40; Westerm. illustr. Monatsh., Mai.)
Diesterweg's ausgewählte Schriften. (Repertorium d. Pädagog. N. F. XI, 5; Reform 59; Schweiz. Lererztg. 14; Neue deutsche Schulztg. 19; Rhein. Bl. f. Erzieh. u. Unterr. 3; Württemb. Schulwochenbl. 18; Hannov. Schulztg. 22; Ungar. Schulbote 21.)
Draper, Geschichte der Civilisation in Europa. (Dresdener Nachr. 349.)
Draper, la storia del conflitto fra la Religione e la Scienza. (Nuova Antologia 77, 2.)
Dreher, der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie. (Sonntags-Beilage der Neuen Preuss. Ztg. 13; Berliner Fremdenbl. 60; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 23.)
Duboc, das Leben ohne Gott. (Deutsche Ztg. 1888.)
Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. (Lit. Handw. 204/205.)
Dühring, kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. (Berl. Fr. Presse 49.)
Du Mont, der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's. (Jen. Lit.-Ztg. 19.)
Emerson, neue Essays. Deutsch von Jul. Schmidt. (Deutsche Rundschau III, 8.)
Fechner, Vorschule der Aesthetik. 1 Thl. (Westermann's illustr. Monatshefte, Mai.)
Fischer, Friedrich der Grosse und die Volkserziehung. (Grenzboten 14; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 13; Schles. Presse 363; D. fr. Volksbl. 23.)
Fleischmann, die grossen Culturepochen der Menschheit. (Bl. f. lit. Unterh. 15.)
Förster, Sammlung wissenschaftlicher Vorträge. (Westermann's illustr. Monatsh., Mai.)
Franz, Wahl des Berufs. (Centralorgan f. d. Int. d. Realschulw. V, 4.)
Frohschammer, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. (Bl. f. lit. Unterh. 14; Westermann's illustr. Monatsh. Mai.)
Gilow, über das Verhältniss der griech. Philos. etc. zur Volksreligion. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 15.)

Ginsberg, Lebens- und Charakterbild Baruch Spinoza's. (L. C. 17.)
Gizycki, die Philosophie Shaftesbury's. (Zeitschr. für Philosophie und philos. Krit. N. F. LXX, 1; Westerm. Monatsh. 145; Vierteljahrschr. f. wissensch. Philosophie I, 3.)
Glogau, Steinthal's psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt. (Jen. Lit.-Ztg. 17.)
Göring, über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. (Theol. Literaturztg. 9.)
Gotschlich, Lessing's aristotelische Studien. (Sonntagsbl. d. Bund 7.)
Gumplowicz, Philosophisches Staatsrecht. (Deutsche Ztg. 1888; Jen. Lit.-Ztg. 20.)
Hallier, Naturwissenschaft, Religion und Erziehung. (Europa 15.)
Hamann und Henzen, dramaturgische Blätter. (Allgem. Modenztg. 14; Illustr. Ztg. 1763; Neueste (Münchener) Nachr. 112.)
Hanslick, Vom Musikalisch-Schönen. (Deutsche Rundschau III, 7.)
Harless, Abr. d. Erziehungslehre. (Repert. d. Pädag. XI, 4; Volksschulfr. 5.)
v. Hartmann, Neukantianismus. (Die Post 41.)
Heinsius, Religion oder Philosophie? (Jen. Lit.-Ztg. 16.)
Hellenbach, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. (Europa-Chronik 15.)
v. Hellwald, Culturgeschichte. (Fr. deutsche Schulztg. 50; Riga'sche Ztg. 299; Westermann's illustr. d. Monatshefte, Mai.)
Helmholtz, populäre wissenschaftl. Vorträge. (Westerm. illustr. d. Monatshefte. Mai; Jen. Lit.Ztg. 23.)
Henle, anthropologische Vorträge. (Naturforscher X, 13; Westerm. illustr. d. Monatshefte, Mai; L. C. 27.)
Herrmann, die Aesthetik. (Wiss. Beil. d. Leipz. Ztg. 25.)
Hettinger, David Friedrich Strauss. (Deutsche Schule IV, 5.)
Hieronymi, die Religion der Erkenntniss. (Pastoralblätter VII, 4.)
Huxley, Reden und Aufsätze naturwissenschaftl. pädag. und philosoph. Inhalts. (Europa 13; Augsb. Allgem. Ztg. 90; Pils. Ztg. 33; Weserztg. 10908.)
Jahrbuch des Vereins für wissenschaftl. Pädagogik. Herausg. v. Ziller. (Wegw. f. die päd. Lit. 4.)
Joël, religiös-philosophische Zeitfragen. (Mag, f. d. Lit. d. Ausl. 14; Jen. Lit.-Ztg. 16.)
Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclam'sche Ausg. (Lit. Corresp. 3; Jen. Lit-Ztg. 20; L. C. 24.)
Kapp, Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach und Chr. Kapp. 1832—48. (Hamb. Nachrichten 22; Pilsner Ztg. 17; Neue Freie Presse 4409; Sonntagsblatt des Bund 7; Lit.-Bl. I, 3.)
Kellner, kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. (Lit.-Bl. d. kathol. Erziehungs-Ver. in Bayern 3; Allgem. deutsche Lehrerztg. 18, Beibl.; Lit. Rundschau 7; Das freie Volksbl. 23.)
Knauer, Gesch. der Philosophie. (Lit. Handw. 204 u. 205; L. C. 27.)
Kuhl, Darwin und die Sprachwissenschaft. (Rhein. Kurier 53; Die Natur N. F. III, 16; Frankf. Ztg. 68; Europa 15; Grenzboten 20; Ueber Land und Meer. 38, 2; Rivista Europea II, 5.)
Kym, metaphysische Untersuchungen. (Westerm. illustr. Monatsh., Mai.)
Laas, Kant's Analogien der Erfahrung. (Westerm. Monatsh. 145; Zeitschr. f. Philos. 70, 2.)
Lamarck, zoologische Philosophie, übers. v. Lang. (Westermann's illustr. Monatshefte, Mai.)
Lange, Geschichte des Materialismus. (Hamburger Reform 73; Westerm. Monatsh. 145.)
Lange, logische Studien. (Hamb. Reform 73; Post 76.)

Langer, die Grundlagen der Psychophysik. (L. C. 17.)
v. Leclair, krit. Beiträge zur Kategorienlehre Kant's. (Bohemia 111.)
Lessing's hamburgische Dramaturgie v. Schröter u. Thiele. (Wissensch. Monatsbl. 3; L. C. 23.)
Lewes, Geschichte der neueren Philosophie. (Jen. Lit.-Ztg. 14; Westerm. Monatsh. 145; Ztg. f. d. höhere Unterrichtswesen 22.)
Lindner, pädagogische Classiker. (Repertor. d. Pädag. N. F. XI, 5; Wegw. f. d. pädag. Lit. 2; Anz. f. d. neueste pädag. Lit. 4; Schl. Schulztg. 25.)
Lindner, Comenius' Unterrichtslehre. (Volksschulfr. 5; Hann. Schulztg. 2; Evang. Schulbl. 32.)
Lindner, Helvetius. (Volksschulfr. 5; Hann. Schulztg. 2.)
Löwe, der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter. (Theolog. Quartalschr. LIX, 1.)
Lotze, Mikrokosmos. (Theol. Lit.-Bl. 8; Die Volkskirche 3.)
Maier, Versuch einer monistischen Begründung der Sittlichkeits-Idee. (Europa-Chronik 15.)
Mainländer, die Philosophie der Erlösung. (Jen. Lit.-Ztg. 19; Theolog. Lit.-Ztg. II, 11.)
Der Materialismus der Gegenwart. (Lit. Handweiser 206.)
Medem, Grundzüge einer exacten Psychologie. (Jen. Lit.-Ztg. 17.)
Michelet, d. System d. Philosophie als exacte Wissenschaft. (Westerm. illustr, Monatsh., Mai; Allgem. Wiener Med. Ztg. 14.)
Milde, allgemeine Erziehungskunde. (Repertor. d. Pädag. XI, 4; Tagesbote 116; Allgem. deutsche Lehrerztg. 23.)
Müller, Grundzüge der Psychologie. (Jen. Lit.-Ztg. 17.)
Müller, Grundriss der Sprachwissenschaft. (Beil. z. Augsb. Allgem. Ztg. 118.)
Muther, zur Geschichte der Rechtswissenschaft und der Universitäten in Deutschland. (Krit. Vierteljahrsschr. für Gesetzgebung und Rechtswissensch. Bd. XIX.)
Neudecker, der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik. (Theol. Lit.-Bl. XII, 7.)
Nohl, unsere geistige Bildung. (Neues Wiener Tageblatt 99; Neue Freie Presse 4517.)
Noll, die Erscheinungen des sogenannten Instinctes. (Theol. Lit.-Bl. 10.)
v. Oettingen, die Moralstatistik und die christl. Sittenlehre. II. Theil. (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. und Kirche 38, 1.)
Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant. (Schwäb. Merkur 77; Weser-Ztg. 10854 u. 55; Augsb. Allgem. Ztg., Beil. 122; Beil. z. Wiener Abendpost 104; Augsb. Allgem. Ztg., Beil. 122; Jahrb. f. Gesetzgeb. im Deutschen Reich I, 2.)
Périn, christliche Politik. (Philotea Heft 6; Die Volkskirche 5.)
Perty, über das Seelenleben der Thiere. (Zeitschrift für Phllosophie und phil. Kritik. N. F. LXX, 1; Lit. Rundschau 5.)
Pfaff, über die Entstehung der Welt. (Teol. Lit.-Bl. XII, 7; Lit. Handw. 201.)
Pfaff, Schöpfungsgeschichte. (Theol. Lit.-Bl. XII, 7; Lit. Handweiser 201; Natur und Offenbarung 23, 6.)
Pfaff, die Theorie Darwin's. (Theol. Lit.-Bl. XII, 7.)
Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario etc. rec. Wrobel. (L. C. 19.)
Platz, Schleiermacher's pädagogische Schriften. Repert. d. Pädag. XI, 1; Volksschulfreund 8.)
Ploss, das Kind in Brauch und Sitte der Völker. (Cornelia 77, 2; Natur 27.)
Poel, Joh. G. Hamann. (Westerm. Monatsh. 145; Mitth. u. Nachr. f. d. evang. Kirche in Russland X, 2.)
Pröhle, Lessing, Wieland, Heinse. (Westerm. Monatsh. 145; Bl. f. lit. Unterh. 19; Jen. Lit.-Ztg. 25.)
Rabus, Philosophie und Theologie. (Theol. Lit.-Ztg. 10.)

Reymond, Culturkampf in der Bronze. (Basler Nachrichten 32; Lit. Corresp. I, 2; Lit. Corresp. 2.)
Reymond, das neue Laienbrevier des Häckelismus. (Deutsche Allgem. Ztg. 2; Lit. Handw. 203; Romanztg. 30; Bibliographie der Schweiz 4; Beweis d. Glaubens, April; Ueber Land und Meer 38, 32.)
Ribot, die Erblichkeit. (Wiener Abendpost 66 u. ff.; Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 14; Westerm. illustr. d. Monatsh., Mai.)
Rosenkrantz, die Principien der Theologie nebst Einleitung über die Principienlehre im Allgemeinen. (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theolog. u. Kirche 38, 3.)
Rossbach, Geschichte der Gesellschaft. (Bl. f. lit. Unterh. 13.)
Scheffler, die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstracten Wissenschaften. 1. Theil. (Westermann's illustr. d. Monatsh., Mai.)
Scheidemacher, Seelenleben. (Natur u. Offenb. 23, Bd. 4.)
Schmid, die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie. (Jen. Lit.-Ztg. 15; Theol. Studien u. Kritiken 3; Schwäb. Merkur 72; Der österr. Protestant 4.)
Schmidt, Geschichte der Pädagogik. (Beil. z. Allgem. d. Lehrerztg. 18; Beil. z. Deutschen Schulztg. 19.)
Schmidt, die naturwissenschaftl. Grundlagen der Philosophie des Unbewussten. (Bl. f. lit. Unterh. 13; Frankf. Ztg. 49.)
Schopenhauer's sämmtliche Werke. (Deutsche Allgem. Ztg. 41.)
Schultze, Kant und Darwin. (Westerm. Monatsh. 145.)
Schumann, Lehrbuch der Pädagogik. (Wegw. i. d. pädag. Literatur 3; Volksschulfreund 9; Württemb. Schulwochenbl. 18.)
Secchi, die Einheit der Naturkräfte, übers. von Schultze. 1. Bd. (Westermann's illustr. d. Monatsh., Mai.)
Seidlitz, Beiträge zur Descendenztheorie. (Jen. Lit.-Ztg. 14.)
Semper, offener Brirf an Hrn. Prof. Häckel. (Theol. Lit.-Bl. XII, 7.)
Siebeck, das Wesen der äesthetischen Anschauung. (Westerm. illustr. d. Monatsh., Mai.)
Spaeth, die drei Grundideen einer gesunden Weltanschauung. (Nordd. Allgem. Ztg. 75.)
Spencer, Erziehungslehre. (Allgem. Schulztg. 20.)
Spencer, die Principien der Biologie, übers. v. Vetter. 1. Bd. (Westerm. illustr. d. Monatsh., Mai.)
Spencer, Herbert, System etc. (Jen. Lit.-Ztg. 16.)
Stahr, kleine Schriften zur Literatur und Kunst. (Westerm. Monatsh. 247.)
Strauss, das Geistesleben der Zukunft. (Nordd. Allgem. Ztg. 74; Wiener deutsche Ztg. 97; Deutsche Ztg. 1888.)
Strauss, gesammelte Schriften. (Deutsche Allgem. Ztg. 44; N. Frankf. Presse 96; Deutsche Rundschau III, 8; Theol. Lit.-Ztg. 13.)
Strümpell, Pädag. Abhandlg. (Allgem. Zeitschr. für Lehrerinnen 6.)
Tobias, Grenzen der Philosophie. (Westerm. illustr. Monatsh., Mai.)
Ulrici, Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandter Aesthetik. (Deutsche Dichterhalle II, 34; Westerm. illustr. d. Monatsh., Mai; Allgem. Schulztg. 22.)
Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange. (Deutsche Allgem. Ztg. 269; Reform 64; Gött. Gel.-Anz. 19; Jen. Lit.-Ztg. 22; L. C. 27.)
Valentin, Heloise und Abelard. (Allgem. lit. Wochenbericht V, 45.)
Vischer, Goethe's Faust. (Wage V, 12.)
Vogt u. v. Salwirk, J. J. Rousseau. (Repert. d. Pädag. XI, 1; Volksschulfreund 8.)
Volkelt, Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik. (Zeitschr. für Philos. 70. Bd. 2. Heft.)
Volkelt, die Traumphantasie. (Westerm. illustr. Monatsh., Mai.)

Weis, Idealrealismus und Materialismus. (Europa 13; Lit. Handweiser 206; Bl. f. lit. Unterh. 21; Lit.-Bl. I, 2.)
Weiss, über die hauptsächlichsten Bildungsideale der Gegenwart. (Theol. Lit.-Ztg. 8; Volkskirche 4; Jen. Lit.-Ztg. 16.)
Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. (Theol. Lit.-Ztg. II, 7; Theol. Lit.-Bl. 10.)
Widerlegung des Materialismus. (Lit. Handweiser 206.)
Wiese, deutsche Briefe über englische Erziehung. (Pädag. Bl. f. Lehrerbildung VI, 2; Nationalztg. 222; Centralorgan f. d. Int. d. Realschulw. V, 56.)
Wiese, die Macht des Persönlichen im Leben. (Theol. Lit.-Ztg. 8.)
Wigand, die Alternative Teleologie oder Zufall. (Lit. Handweiser 204. 205; Lit. Rundschau 6.)
Wigand, der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. [Die Natur 16; Arch. f. Anthropol. IX, 3; Lit. Rundschau 7.)
Winter, vom Zwecke des Daseins. (Theol. Lit.-Ztg. 8.)
Witte, Beiträge zum Verständniss Kant's. (Theol. Lit.-Bl. 8.)
Witte, zur Erkenntnisstheorie und Ethik. (Theol. Lit.-Bl. 8.)
Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik. (Hann. Schulztg. 15; Allgem. Schles. Schulztg. 16; Centralorgan f. d. Int. d. Realschulwesens V, 5. 6.)
Zimmermann, das Räthsel des Lebens und die Rathlosigkeit das Materialismus. (Lit. Handweiser 206.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgegeben von J. H. v. Fichte, Herm. Ulrici und J. U. Wirth. Halle. Bd. 71. Heft 1. H. Ulrici, Wie kommen wir zur Vorstellung von der Verschiedenheit der Dinge. — J. H. Fichte, Das Zeugniss eines grossen deutschen Naturforschers für die teleologische Weltanschauung. — Th. v. Varnbüler, Analyse und Synthese. — Recensionen: Fr. Hoffmann: A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. — M. Carrière: Th. Fechner, Vorschule zur Aesthetik. — Lasson: Paul Janet, Les causes finales. — J. H. Fichte: G. Mehring, Die philosophisch-kritischen Grundsätze etc. — G. Haag: P. Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. — Fr. Hoffmann: L. Weis, Idealismus und Materialismus. — H. Ulrici, Max Heinze, Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. — Derselbe: J. Mamiani, Compendio di Sintesi della propria filosofia etc. — Derselbe: L. Ferri, La psichologia di Pietro Pomponazzi. — Derselbe: F. Hoffmann, Philosophische Schriften. — Derselbe: Kirchner, G. W. Leibnitz. — Derselbe: Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. — Derselbe: A. Wigand, Die Alternative: Teleologie oder Zufall. — Bibliographie.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nr. VII. July 1877. Ch. Darwin, Biographical Sketch of an Infant. — A. Bain, Education as a Science. — D. Greenleaf Thompson, Knowledge and Belief. — Ch. Read, On some Principles of Logic. — The Editor, English Thought in the 18th Century. — Th. Ribot, Philosophy in France. — Critical Notices. — Notes. — Correspondence. — New Books. — News.

The Journal of speculative philosophy. Ed. by Wm. T. Harris. St. Louis Mo. Vol. XI Nr. 1. Sarah A. Dorsey, The Basis of Induction concluded. — John Watson, The Relativity of Knowledge. — S. J. D., The Soul's

Journey. — T. R. Vickroy, The Proofs of the Immortality of the Human Soul. — E. M. Chesley, Does the Mind Ever Sleep? — D. J. Snider, Shakespeare's Historical Plays. — Ella S. Morgan, The Absolute Idea of Science. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books Received. Nr. 2. Anna C. Brackelt, The second Part of „Faust". — S. S. Hebbert, The Orientalism of Plato. — S. J. D., The Soul's Journey. — R. C. Wave, Historical and Logical Relations between Fichte and Kant. — Wm. R. Morse, Schopenhauer and Von Hartmann. — Ella S. Morgan, Scientific and Ethical Functions of Universities. — T. R. Vickroy, Dogmatic Proofs of Immortality. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books Received.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1877. VI. P. Tannery, La géométrie imaginaire et la notion d'espace (2e article). — Beurier, Philosophes contemporains. M. Renouvier (dernier article). — J. Delboeuf, Léon Dumont et son oeuvre philosophique. — Analyses et comptes-rendus: A. de Quatrefages, L'espèce humaine. — Horwicz, Wesen und Aufgabe der Philosophie. — Bibliotheca philosophorum mediae aetatis: tom. I., Bernard de Chartres. — Simonin, Traité de Psychologie. — Siérebois, Psychologie realiste. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Philosophische Monatshefte. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Table des matières du tome III. — VII. Em. Boutroux, Zeller et l'histoire de la philosophie. — Ribot, Philosophes contemporains. M. Taine et sa psychologie. — Guyau, La contingence dans la nature et la liberté dans l'homme selon Épicure. — Observations et Documents: Galicier, La conscience du moi. — Analyses et comptes-rendus: J. N....n, Lessewitsch, Opuit crititcheskago. — A. Debon, Leopold Jacoby, die Idee der Entwickelung. — Espinas, Mamiani, Compendio e sintesi. — A. E. Mario, Teste e figure. — A. D. Carbonel (l'abbé), Essai de philosophie classique. — Espinas, Fournié, Essais de psychologie. — Ch. B., Entleutner, Naturwissenschaft. — Revue des périodiques italiens: Giornale napoletano di filosofia e lettere, science morali et politiche. — La filosofia delle scuole italiane. — Rivista contemporanea.

La Filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma, Bd. XV. Disp. 3a. V., La storia delle idee morali in Malebranche. — Mamiani, Della psicologia di Kant. — Bonatelli, Intorno al problema delle idee. — N. N., Appunti sul Darwinismo. — Martinazzoli, La psicologia e la scienza del linguaggio. — Ferri, La questione dell' anima nel Pomponazzi. — T, Una riposta. — Bibliografia: 1. H. Spencer. 2. F. Harms. 3. G. Trezza. 4. A. Scander Levi. 5. G. Rossi. 6. A. Malgarini. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazione. — Indice del volume.

Personalien.

Dem Privatdocenten der Philosophie und Staatswissenschaften an der Universität zu Berlin, Dr. E. C. Dühring, ist auf Antrag der philosophischen Facultät daselbst von dem vorgesetzten Ministerium die Venia docendi entzogen worden. Eine bei G. Reimer in Berlin erschienene Broschüre theilt die diese Angelegenheit betreffenden Actenstücke in authentischem Abdruck mit.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Die Gottesidee in der indischen Philosophie

von

Hermann Jacobi.

Benares ist noch heute wie in alten Zeiten der vorzüg-
:hste Sitz indischer Cultur. Dorthin pilgern alljährlich Hun-
:rttausende Hindus, um die Heiligthümer der Stadt zu
:suchen oder durch ein Bad in den heiligen Fluthen des
anges sich von Sünden zu reinigen. Aber nicht allein der
eiligkeit des Ortes, sondern auch der dort den Wissen-
haften zu Theil werdenden regen Pflege verdankt Benares
ine hohe Bedeutung und den Vorrang unter den rivalisiren-
:n Culturstätten Indiens. Kaum dürfte eine andere Stadt
) viele bedeutende Gelehrte alten Schlages aufweisen wie
enares, von denen allerdings viele aus dem Mahratten-Lande
ırch die englische Regierung an das dortige Benares-College
:zogen worden sind. Die indischen Gelehrten in Benares
ılten unter sich Versammlungen ab, in denen wissenschaft-
:he Gegenstände discutirt werden. Dergleichen Versamm-
ıngen gab es schon in alter Zeit, wenn sie auch nicht
:gelmässig zusammenkamen. Es war schon frühe Sitte, dass
ie an den Höfen der Fürsten lebenden Gelehrten Disputa-
onen hielten, in welchen sie durch Kenntnisse, Scharfsinn
nd Redegewandtheit einander den Rang abzulaufen sich
emühten. Ueber drei der in vorigem Jahre in Benares ab-
ehaltenen Versammlungen sind uns nun in Sanskrit abgefasste
erichte in dem „Pandit" (a monthly publication of the Be-
ares College devoted to Sanskrit Literature, New Series vol.
Nro. 1 u. 4.) mitgetheilt worden; von zweien derselben
ɔll im Folgenden eine Uebersetzung gegeben werden. Sie
aben die Frage nach der Ewigkeit göttlichen Wissens, Wol-

lens und Wirkens zum Gegenstand. Die betreffenden Disputationen, bei denen Gegner und Vertheidiger grosse Gewandtheit und Gelehrsamkeit an den Tag legten, sind vorzüglich geeignet, auch den Nicht-Indologen mit der Anschauungsweise und Dialektik der indischen Philosophen bekannt zu machen; denn obschon unsern Tagen angehörig sind doch die in denselben entwickelten Ansichten wesentlich den vor mehr als einem Jahrtausend definitiv formulirten und seitdem nur wenig veränderten philosophischen Systemen entlehnt. Auf die philosophischen Anschauungen der Inder hat sich nämlich europäischer Einfluss bis jetzt wenigstens noch nicht geltend machen können.

Ehe ich jedoch die Uebersetzung des Berichtes vorlege, wird es nöthig sein, die Stellung der indischen Philosophie zur Gottesidee klar zu legen, um den Leser mit dem Gesichtspunkt der Disputanten vertraut zu machen.

Das Ziel der indischen Philosophie ist, das Wesen der Seele zu begreifen und dieselbe dadurch von ihrer Verbindung mit der Welt zu befreien. Das Ich-Bewusstsein verschafft Jedem unmittelbar Gewissheit über das Vorhandensein seiner Seele, nicht aber über deren Wesen. Dies ist nämlich nicht identisch mit dem, wie wir uns in unserem Vorstellen, Fühlen, Wollen erscheinen; sondern die Seele ist ein Absolutes, gewissermassen das Ich als „Ding an sich", oder das „Selbst" (âtman) wie es im Sanskrit genannt wird. Alles, was wir zum Seelenleben rechnen, gehört nach indischer Anschauung nicht der Seele an, sondern ist ihr rein äusserlich; bei dessen Erklärung gehen aber die indischen Philosophen in zwei Hauptrichtungen auseinander. Wir betrachten zuerst die Ansicht des Sânkhya, Yoga und Vedânta*). Nach der-

*) Die Namen der indischen Systeme sind Masculina, ausgenommen die Mimâmsâ des Jaimini. Als Urheber des Vedânta gilt Bâdaràyana, des Sânkhya Kapila, des Yoga Patañjali, des Nyâya Gotama, des Vaiçeshika Kanâda; jedoch sind die unter diesen Namen auf uns gekommenen Werke nicht als Schriften des Stifters der betreffenden Schulen zu betrachten, sondern als Zusammenfassungen der Lehren jener Schulen, welche auf die präciseste und knappste Form gebracht sind. Dies geht daraus hervor, dass jedes dieser ersten Compendien die Ansichten der übrigen kennt, discutirt und widerlegt. Ueber das Alter dieser Compendien lässt

selben gehört Alles, was wir als Erscheinungen des Seelenlebens betrachten, nicht der Seele an, sondern einer feinen Hülle derselben. Diese Hülle ist selbst ohne Intelligenz, also von der Seele verschieden geartet. Alle Modificationen dieser an sich nicht intelligenten Seelenhülle werden durch die Seele erleuchtet und erhalten dadurch den Schein der Intelligenz. Diese Modificationen (vritti) sind unsere Gedanken, Gefühle, Strebungen etc., sie nehmen die Form des zu erkennenden Objektes an; wenn die nach dem zu erkennenden Objekte geformte Modification der Seelenhülle von der Seele beleuchtet wird, dann ist das unsere Erkenntniss von dem Objekte. Ist nun die Seelenhülle darauf gerichtet, durch ihre Modificationen nicht ein Ding der Aussenwelt, sondern die Seele selbst darzustellen, so erkennen wir die Seele als verschieden von der Seelenhülle, alsdann löst sich die Seele von ihr, tritt aus dem Weltleben heraus und beharrt als Absolutes, von der Welt nicht beeinflussbar in ihrem ureigenen Wesen, das da ist: reines Sein, Intelligenz und Wonne. In der Erklärung des Wesens der Erscheinungswelt, wozu also auch die Seelenhülle (Intellekt etc.) gehört, scheiden sich Sânkhya und Yoga einerseits, Vedânta anderseits. Die beiden ersteren Disciplinen nehmen unzählig viele Seelen an, welche, alle von ewiger Sonderexistenz, absolut und unveränderlich sind. Das veränderliche Sein aber geht auf ein unintelligentes, ewiges Princip, die Urnatur (prakriti) zurück. Da die Welt sich uns in drei Aspekten (guna) darbietet: Reinheit oder Güte, Unklarheit oder Leidenschaft, Starrheit oder Schlechtigkeit — so müssen diese schon in der Urnatur, dem Urgrund der Welt, vorhanden sein. Daher wird die Urnatur aufgefasst als das Gleichgewicht der drei Aspekte. Die Nähe der Seele stört das Gleichgewicht, und durch das Vorwiegen des einen oder des andern Aspektes entfaltet sich die Urnatur zur Welt. Die erste Emanation aus der Urnatur ist der Intellekt, in ihm prävalirt der erste Aspekt, Reinheit oder Güte oder Wahr-

---

sich mit Sicherheit nur behaupten, dass die des Vedânta und der Mimâmsâ älter sind als 1000 Jahre; um wie viel muss, wenigstens vorläufig, unbestimmt bleiben. Die philosophischen Schulen selbst reichen in ein weit höheres Alterthum hinauf.

heit. Aus dem Intellekt emanirt durch Hinzunahme des zweiten Aspektes Egotismus, das Princip, vermöge dessen wir uns für handelnd und leidend etc. halten, während wir selbst d. h. unsere Seele davon ewig frei bleiben. Aus dem Egotismus emaniren die fünf subtilen Elemente und die elf Organe (des Wahrnehmens und Lebens und der innere Sinn). Diese Emanationen zusammen bilden den feinen Körper (lingam) der Seelen, welchen dieselben während der Seelenwanderung nicht wechseln. Die fünf subtilen Elemente entlassen aus sich die fünf groben Elemente, aus denen Alles sinnlich wahrnehmbare, die Welt und die groben Körper der Wesen, zusammen gesetzt sind. Erkennt der Mensch das Wesen der Seele und ihre Verschiedenheit von der Natur, so löst sich die Seele von der Natur und tritt aus jedem Verhältniss zur Natur für immer heraus. Dann heisst die Seele befreit. Der Yoga nimmt nun an, dass Eine Seele von Ewigkeit her nicht an die Natur gebunden sei und sich auch von den übrigen Seelen durch vorzüglichere Qualität unterscheide: „in ihr wird der Keim der Allwissenheit unendlich." Diese Seele ist die absolute Gottheit. Nach dem Sânkhya sind alle Seelen ihrem Wesen nach gleich, es besteht zwischen ihnen nur der Unterschied von Gebundenheit und Befreitheit; nach ihm also gibt es keine absolute Gottheit. Obschon nun der Sânkhya atheistisch ist, so erkennt er doch einen Schöpfer an. Folgendes ist seine Theorie. Alle lebenden Wesen müssen die Folgen ihrer Handlungen ärndten; jede Handlung lagert nämlich gewissermassen einen Keim als Verdienst oder Sünde in dem feinen Körper (siehe oben) ab und dieser Keim entwickelt sich in diesem oder in einem späteren Leben als die Verhältnisse (Geburt als Gott, Mensch, Thier oder Pflanze, reich, arm, weise, dumm etc.) und Ereignisse (Glück und Unglück), von denen das betreffende Wesen getroffen wird. Hat nun irgend ein Wesen in seinem Leben einen bedeutenden Schatz von Verdiensten aufgehäuft, so wird es als ein Gott wiedergeboren d. h. es erhält einen groben Körper, welcher verglichen mit dem anderer Wesen sehr vollkommen und mit wunderbaren Kräften ausgestattet ist; es verliert denselben aber, wenn der Schatz von Verdiensten erschöpft ist. Der-

jenige nun, dessen Verdienste die aller Anderen überragen, wird in der künftigen Weltperiode zum unbeschränkten Herrscher über die ganze Natur, d. h.: der ganze Intellect, von dem den übrigen Wesen nur Theile zukommen, der ganze Egotismus etc. bilden die Hülle seiner Seele. So lässt er aus der Urnatur alles emaniren, was er will. Das ist der Schöpfer, Brahmâ, dessen Herrlichkeit allerdings nur bis zum folgenden Weltende dauert, worauf er wiedergeboren wird, „wie ein Untergetauchter wieder auftaucht."

Wir gehen zum Vedânta über. Nach demselben gibt es nicht unzählige Seelen, sondern nur eine Allseele, das Brahma, dessen Wesen reines Sein, Intelligenz und Wonne ist. Es ist das einzige Seiende. Die Einzelseelen sind mit ihm eins; wenn sie sich selbstständig oder Individuen zu sein scheinen, so ist das eine Folge der Unwissenheit, etwas Negativen, das man weder seiend noch nicht-seiend nennen darf. Diese „Unwissenheit" wird nun zum weltbildenden Princip. Dies wird folgendermassen begründet. Der Satz ist nicht zu bezweifeln: ich bin unwissend. Denn hätte mein Wissen keine Schranken, so müsste ich allwissend und absolut sein, dann wäre ich eben die Allseele. Nun hat mein Wissen aber Schranken, daher komme ich mir als begrenztes Wesen vor. Die Schranke meines Wissens aber ist die Unwissenheit, sie ruft in mir also den Trug der Individualität hervor. Die Unwissenheit, eigentlich ein non ens in dem einzigen ens, dem Brahma, wird nun aber auch nach aussen projicirt, und so entsteht der Trug der Welt. Diese objektiv gedachte „Unwissenheit" erscheint nun in drei Aspekten (Güte, Leidenschaft, Schlechtigkeit) gerade wie die Urnatur im Sânkhya, und gerade wie dort Alles aus der Urnatur, dem Gleichgewichtszustand der drei Aspekte, durch Vorwiegen des einen oder anderen sich entwickelte, ebenso in wesentlich gleicher Weise im Vedânta. Die Befreiung wird nach dem Vedânta dadurch erreicht, dass die Einzelseele sich als gleich mit der Allseele und die Welt als einen Ausfluss der „Unwissenheit" erkennt. Dadurch wird die „Unwissenheit" für das Einzelwesen aufgehoben und mit ihr Alles, was aus ihr entstanden ist. Dann wird die Einzelseele in die Allseele absorbirt.

Bei dieser Sachlage nun ist es selbstverständlich, dass der Vedânta keine absolute Gottheit anerkennen kann, es sei denn die Allseele. Da aber diese in keinerlei Verhältniss zu der Welt, diesem für das absolute Brahma nicht vorhandenen Truge, steht, so kann diese Allseele nicht der Schöpfer sein. Der Schöpfer muss ein Theil der Allseele sein, welcher in der „Unwissenheit" befangen ist, und zwar ist der Schöpfer die Einheit aller Theile der Allseele, welche in der „Unwissenheit" befangen sind. Dies soll durch folgendes Bild veranschaulicht werden. Der Raum ist unbegrenzt, wie die Allseele; von jedem Baume eines Waldes wird ein Stückchen aus dem unendlichen Raume ausgeschieden, wie von jeder „Unwissenheit" aus der Allseele. Jedes Stückchen Raum bleibt trotzdem, dass es eine „nähere Bestimmung" (upâdhi) erhält, in seinem Wesen unverändert, so auch die Einzelseele im Verhältniss zur Allseele. Nun bildet aber auch der Raum, welcher vom ganzen Walde eingenommen wird, für sich eine Einheit, so auch der von der gesammten „Unwissenheit" ausgesonderte Theil der Allseele. Das ist die Seele des Schöpfers. Sein Leib ist die Einheit der „Unwissenheit", welche er gestalten kann, wie er will, da seine Seele mit mächtiger Intelligenz ausgerüstet ist. Die Einzelseele, ein kleiner Splitter der Allseele, ist gegenüber der sie umhüllenden „Unwissenheit" ohnmächtig. Dagegen ist die „Unwissenheit", welche die Seele des Schöpfers, die Einheit aller Einzelseelen, umhüllt, dieser gegenüber ohnmächtig, und muss sich nach Lust des Schöpfers gebrauchen lassen zur Schaffung der Welt. Der Schöpfer hat also eine Seele, welche die Einheit aller Seelen ist, und einen Leib, welcher die Welt ist. Diese Lehre vom Schöpfer in dem Vedânta ist der des Sânkhya sehr ähnlich, insofern im Sânkhya die Hülle der Seele des Schöpfers die ganze Urnatur ist, welche ja im Vedânta als „Unwissenheit" wiederkehrt, nur, dass sie als etwas Negatives, nicht als etwas Seiendes gilt. Der Sânkhya ist wesentlich dualistisch, der Vedânta bemüht sich streng monistisch zu sein. Trotz der Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes verfolgen doch beide Philosophieen in ihrer Ausführung ziemlich dieselbe Bahn. Ihr Bestreben ist, die

durch das Denken geforderte Annahme des Absoluten mit der durch die Erfahrung gebotenen Erkenntniss der Veränderlichkeit alles Erscheinenden zu vereinbaren.

Wenn man sich nach der Betrachtung der mystischen Lehren des Sânkhya - Yoga und Vedânta zum Nyâya und Vaiçeshika wendet, so glaubt man aus dem magischen Lichte eines tropischen Waldes heraus in das Freie zu treten. Allerdings merkt man beim weiteren Vordringen bald, dass man mühsam seinen Weg zwischen Dornbüschen und Cactusstauden zu suchen hat. Der nach Präcision ringende Verstand hat nämlich in Nyâya-Vaiçeshika eine Ausdrucksweise und Argumentation geschaffen, neben welcher die Spitzfindigkeiten der christlichen Scholastik verhältnissmässig einfach und harmlos erscheinen. Weiter unten werde ich hierauf zurückkommen. Nyâya und Vaiçeshika stimmen in der Hauptsache überein, nur mit dem Unterschiede, dass der Nyâya sich hauptsächlich mit der Dialektik, der Vaiçeshika aber mit der Metaphysik beschäftigt. In neuerer Zeit sind beide Philosopheme zu einem System vereinigt worden. Das Endziel dieser beiden Philosopheme ist mit dem der vorhin geschilderten philosophischen Richtung identisch, nämlich dass die Seelen im Weltenleben gebunden sind und in den absoluten Zustand zurückkehren müssen, auch hier durch Erlangung wahren Wissens. Aber dieses Wissen ist grundverschieden von dem, welches die anderen Philosopheme erstreben. In den allgemeinsten Umrissen ist es Folgendes. Alles, was Gegenstand unserer Erkenntniss ist, lässt sich in sechs (resp. sieben) Kategorien unterbringen. Die ersten drei umfassen alles Seiende, sie sind Substanz, Qualität und Kraft. Die vier letzten haben Bezug auf unser Denken, nämlich: Allgemeinheit, Besonderheit, Inhärenz und Nicht-Existenz. Substanz ist Alles, von dem sich eine Qualität oder Kraft prädiciren lässt, das Verhältniss der beiden letztern zur Substanz ist die Inhärenz, die sechste Categorie. Es gibt neun Substanzen: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luft; Zeit, Raum, Seele und innerer Sinn. Seele ist also eine Substanz und zwar eine ewige, unendliche, continuirliche (nicht atomische, wie die vier ersten Substanzen sind). Alle Erscheinungen

des Seelenlebens sind **Eigenschaften der Seele.** Solcher werden acht aufgezählt: Wissen, Freude und Leid, Wünschen und Hassen, Verdienst und Sünde, Energie. Diese Eigenschaften inhäriren der Seele, wie der Schall der Luft, d. h. sie sind nur an einem Theile der Seele. Aus dem Wissen resultiren die sieben zuletzt genannten Eigenschaften, je nachdem das Wissen richtig oder falsch ist: Wünschen oder Hassen, daraus die Energie, daraus Verdienst oder Sünde, daraus Freude oder Leid. Diese Sieben verunreinigen die Seele und fesseln sie an das Weltenleben, aus welchem sie durch wahres Wissen heraus in den absoluten Zustand eingeführt wird. Solange sie noch nicht in diesen gelangt ist, ist die Seele mit dem inneren Sinn verbunden, derselbe ist ein Atom (neunte Substanz) und vermittelt die durch die Sinneswerkzeuge gewonnene Erkenntniss von den Dingen dem Geiste. Dieser innere Sinn bedingt denn auch für die nicht befreite Seele das Gebundensein an einen Körper. Es gibt unzählig viele Seelen, welche auch nach der Befreiung d. h. im absoluten Zustand ewig von einander gesondert sind. Wie im Yoga, so wird auch hier angenommen, dass sich Eine Seele vor allen übrigen auszeichne. Sie ist nicht nur von Ewigkeit her in absolutem Zustande, sondern in ihr sind auch die drei Eigenschaften: Wissen, Wünschen und Energie ewig und wahr. Diese höchste Seele ist Gott, der Schöpfer. Gegen diese Annahme ist die Disputation gerichtet, deren Uebersetzung dem Leser vorgelegt werden soll. Ich bemerke noch, dass keines der fünf Systeme, deren Grundlehren ich im Vorhergehenden skizzirt habe, soweit dies nöthig war, um ihre Stellung zur Gottesidee zu verstehen, die Volksgötter leugnet, ebensowenig etwa als die Scholastik die Engel. Nur spielen die Götter des indischen Pantheons eine viel bescheidenere Rolle in der indischen Philosophie, als die Engel in den Systemen der Scholastiker. Die Götter sind eben Wesen, wie wir, nur dass ihr Leib mit wunderbaren Kräften ausgestattet ist — solange nämlich die von ihnen in früheren Existenzen angehäuften Verdienste nicht aufgezehrt sind. Auch Zauberer lässt die indische Philosophie zu. Es sind nämlich Menschen, welche durch strenge Askese, Contemplation und dgl. Mittel

sich übermenschliche Erkenntniss und übernatürliche Kräfte erworben haben. Ueberhaupt stellt sich die Philosophie in Indien nicht in einen Gegensatz zur Religion, im Gegentheil wird die Autorität der Offenbarung (Veda) von allen Systemen mit Ausnahme der nicht brahmanischen ausdrücklich anerkannt. Wenn nun aber die Philosophie in Indien nicht zur Magd des Glaubens geworden ist, so hat das seinen Grund in dem eigenthümlichen Charakter der indischen Offenbarung. Ihr Zweck ist nämlich nicht so sehr die Verkündigung von Heilswahrheiten, als vielmehr von Heilsvorschriften. Zwar enthält der Veda auch speculative Theile namentlich in seinen Ausläufen (Ende anta, daher Vedânta, was aber als Endziel des Veda gedeutet wird). Diese speculativen Theile (Upanishad) enthalten wiederum aber keine Glaubenssätze, sondern sind vielmehr als die ersten bedeutenderen Anfänge der indischen Philosophie selbst zu betrachten. Sie bieten ein buntes Gemisch von Meinungen über den Urgrund der Dinge, das Wesen der Seele, Entstehung der Welt etc; ihr Charakter ist Mystik. Am meisten werden sie von dem Vedânta benutzt, der sich für eine Zusammenfassung ihrer Lehren ausgibt und sich für seine Grundansichten auf sie als einzige Autorität beruft. Die übrigen Philosopheme entlehnen ihnen nur hin und wieder einen Satz, um damit ihre Lehren zu stützen. So ist also die indische Philosophie allerdings mit der Religion verquickt, aber in ihrer Entwickelung viel weniger von derselben beeinflusst, als die christliche Scholastik, da die brahmanische Religion mehr auf Werke als auf den Glauben gerichtet ist. Damit soll nicht geleugnet werden, dass die indische Philosophie namentlich in der äusseren Erscheinung grosse Verwandtschaft mit der Scholastik zeigt, wie sich auch aus der Uebersetzung der benares'schen Disputation für Jeden leicht ergeben wird.

Vorbemerkung. Zu der Uebersetzung muss ich bemerken, dass dieselbe nicht wörtlich ist. Denn eine wörtliche Uebersetzung philosophischer Werke namentlich jüngeren Datums ist schier unmöglich, wegen der sonderbaren Ausbildung, welche der wissenschaftliche Stil im Sanskrit erfahren hat. Von Sätzen lässt sich bei demselben nur uneigentlich sprechen, da das Verbum ganz fehlen kann und auch meist gänzlich fehlt. Noch schlimmer

ist es mit den Nebensätzen bestellt, deren Inhalt meist durch ein oft sehr langes Compositum ausgedrückt wird, dessen Beziehung zum Inhalte des Hauptsatzes (gewöhnlich durch ein Compositum im Nominativ ausgedrückt) die Casusendung (Instrumentalis und Ablativus für den direkten und den indirekten Grund) anzeigt. Das Verständniss ist für den Ungeübten sehr schwierig; auch der Geübtere wird nicht immer zu voller Gewissheit gelangen. Doch glaube ich in meiner Uebersetzung keine wesentlichen Fehlgriffe gethan zu haben. Erläuternde Zusätze, die mir für das Verständniss wünschenswerth schienen, habe ich in Klammern gesetzt.

Die Begriffe, um welche sich die folgende Disputation dreht, machen vorab folgende Erörterung nöthig. Die Eigenschaften Gottes sind: ewiges Wissen, Wollen und Wirken (scientia, voluntas und operatio, auch bei Thomas Aquinas in Gott immutabiles, also ewig, nur sind sie bei ihm nicht qualitates Dei). Wissen (jñâna) bedarf keiner Erläuterung. Wollen ist eigentlich Wunsch (icchâ), es ist das Gegentheil von Hass (dvesha). Der Wunsch nun kann sich auf ein Resultat oder auf die zu dessen Erlangung nöthigen Mittel beziehen; ein Wunsch, welcher sich auf etwas durch Handeln zu Erreichendes bezieht, heisst Wille (cikîrshâ). Letzteres ist gemeint, wo in der Uebersetzung die Worte: Wille, Wollen, Wunsch, Wünschen und die entsprechenden Verba gebraucht sind. Die dritte Eigenschaft, Wirken (kriti) ist synonym mit Energie (prayatna). Energie ist nämlich diejenige Eigenschaft der Seele, welche jede Handlung begleitet und sie erzeugt. Sie umfasst drei Unterarten: 1) Den Trieb, etwas zu thun (pravritti, was wir mit „Anlass zum Handeln" wiedergeben); 2) den Trieb etwas nicht zu thun (nivritti); 3) origo vitae (jîvanayoni, die auf das Umkreisen des angeborenen spiritus vitalis bezügliche Energie: sâhajikaprânasamcâravishayakayatnatvam, Dinakarî zur Siddhântamuktâvali zum Bhâshâparicheda v. 148). Letzteres hat Nichts mit dem „Willen zum Leben" zu thun. In der Disputation handelt es sich eigentlich nur um die erste Art und den ganzen Begriff: Energie, welchen wir mit Wirken und Hervorbringen wiedergegeben haben. Nach der Ansicht des Vaiçeshika und Nyâya ruft Wissen den Wunsch oder Willen, dieser die Energie hervor; dies lässt sich natürlich schwer vertheidigen, wenn alle drei gleich ewig sind. Nun muss ferner Gottes Wissen wahrhaftig sein, müsste daher zum Eintreten von etwas Zukünftigem, das Gott vorher weiss, genügen. Dann wäre aber das Mitwirken anderer Ursachen, vornehmlich das Handeln des Menschen gänzlich überflüssig. Diese zwei Punkte bilden den Kern der ganzen Disputation, die nunmehr folgen möge.

Sitzung am Neumondtage des Monats Phâlguna (25. Februar 1876.)

Keçavaçâstrin liest eine von ihm geschriebene Untersuchung über die Allwissenheit Gottes vor:

Den Anhängern der Nyâyaphilosophie gilt Gott als die allwissende, allumfassende, höchste Seele, der Träger von

ewigem Wissen, Wollen und Wirken. So nämlich sagt Vâtsyâyana (im Commentar zum Nyâyadarçana IV. 1, 21): „Gemäss der Offenbarung ist Gott der Seher, der Kenner, der Allwissende." Gott also weiss alle Dinge, gewesene, zukünftige und gegenwärtige, materielle und immaterielle; und nichts kann durch Menschenthat hervorgebracht werden, das er nicht kenne.

Dieser Ansicht gegenüber erwäge man Folgendes: Die zahlreichen Vorschriften der Veda's: „Wer Souveränität wünscht, bringe das Vâjapeya-Opfer dar", „wer Glückseligkeit wünscht, bringe das Jyotishtoma-Opfer dar" etc. — beziehen sich die auf die Erlangung von Etwas, das Gott nicht vorherweiss oder das er vorherweiss? Nicht Ersteres, weil darin eine Beschränkung von Gottes Allwissenheit läge. Auch nicht Letzteres, weil Alles, was Gott vorher weiss, nothwendig eintreten muss; und kein Vernünftiger würde wegen Etwas (das nothwendig eintreten muss) sich mit der Ausführung der in den Veden vorgeschriebenen religiösen Handlungen bemühen. Auch darf man nicht sagen, dass die Menschen auf Antrieb Gottes handeln, weil eine Grausamkeit Gottes darin läge, wenn er einige Menschen zu glückbringenden, andere zu unheilvollen Handlungen antriebe. Es ist ja undenkbar, dass der für Alle gleich gütige Gott den Einen zu guter, den Andern zu schlimmer That veranlasse. So muss denn der Anhänger der Nyâyaphilosophie, welcher das wahre Wesen der Seele zu erkennen glaubt, alle vedischen Vorschriften für zwecklos halten und im Gedanken an Gottes Vorherwissen von allen Ereignissen in vollständiger Unthätigkeit verharren und Angenehmes wie Unangenehmes über sich ergehen lassen — gerade wie ein an Händen und Füssen gefesselter Mensch in einem Eisenbahnwagen willenlos zu ihm angenehmen oder unangenehmen Orten transportirt wird. Nun wird aber in der Nyâyaphilosophie die Autorität der Veden ausdrücklich anerkannt (a. a. O. II. 1, 67): „Wie Magie und Medicin (als Theile des Veda durch Erfahrung zu constatirende) Autorität besitzen, so auch der (ganze Veda), weil er sich stützt auf die Autorität (desselben) glaubwürdigen (Offenbarers)." Dies wird dann vom Commentator Vâtsyâyana noch einge-

hender dargelegt. Wenn ferner die Anhänger der Nyâya-philosophie die im Veda vorgeschriebenen religiösen Handlungen für nicht zwecklos halten, wie wollen sie dann die Allwissenheit Gottes aufrecht halten? Denn nur in dem Falle sind religiöse Handlungen nicht zwecklos, wenn ihre Erfolge in etwas ohne sie nicht Eintretendem bestehen; und weil die Erfolge nicht bestehen, bevor sie durch die religiösen Handlungen hervorgebracht sind, können sie nicht Objekt göttlichen Wissens sein. Wenn aber Gottes Allwissenheit auch zukünftige Ereignisse befassen soll, so würden, da alles von Gott Gewusste eo ipso zur Realität wird, Vorschriften zur Vollziehung religiöser Handlungen offenbar zwecklos sein. Mithin können die Anhänger der Nyâyaphilosophie die Allwissenheit Gottes nicht begründen, insofern sie die Vorschriften zur Vollziehung religiöser Handlung für nicht zwecklos halten.

Hierauf entgegnete Râmamiçraçâstrin:

Man spricht Gott nicht die Kenntniss zu: „Dieser Mensch wird in den Himmel kommen", in welchem Falle allerdings der von Ihnen aufgezeigte Widerspruch zuträfe, sondern Gott weiss: „wenn dieser Mensch das Jyotishtoma-Opfer darbringt, dann tritt für ihn ein neuer Zustand ein, dann kommt er in den Himmel, nicht aber, wenn er nicht opfert." Denn in Gott ist nur untrügliche Wahrheit.

Dundhirâjaçâstrin erhob dagegen folgenden Einwurf:

Die Richtigkeit dieser Ansicht vorausgesetzt, müssten durch Gottes blossen Wunsch oder Gedanken, dass allen Wesen Glück oder wenigsten Unglückslosigkeit zu Theil werden solle, alle Wesen glücklich werden. Weil nun aber (wie aus dem faktischen Bestehen unglücklicher Wesen zu erschliessen ist) nicht ein solcher Wunsch oder Gedanke (bei Gott angenommen werden darf), so folgt aus der Parteilichkeit eine Unvollkommenheit Gottes nämlich: Grausamkeit.

Dagegen Râmamiçraçâstrin:

Mit Nichten; denn ein derartiger Wunsch oder Gedanke Gottes hat die religiöse Handlung des Menschen zur Voraussetzung. Wir erklären nämlich, dass Gott dergleichen wünscht oder denkt nur in Begleitung von dem, was ein Mensch

Gutes oder Schlechtes thut. So sagt auch der Philosoph: „Weil Handlungen keine Intelligenz besitzen (die nur Seelen zukommt) und somit Lohn und Strafe nicht selbst herbeiführen können, so muss es einen Gott geben (welcher lohnt oder straft)". Gott lohnt also den Menschen ihre Handlungen, (bewirkt sie aber nicht). Wo bleibt da die Ungereimtheit?

Alsdann erläuterte Pramadâdâsamitra den vom Vorredner ausgesprochenen Gedanken, dass Gott eben wisse, „wenn dieser Mensch das Jyotishtoma-Opfer darbringt, dann tritt für ihn ein neuer Zustand ein", indem er das Wirken der einzelnen Ursachen angab. Ihm entgegnete Çivakumâramiçra: Ein Wissen, wie Sie es Gott beilegen, ist ein hypothetisches und ein solches prädicirt Niemand von Gott, weil man darüber einig ist, dass Gottes Wissen absolut ist.

Darauf beleuchtete Bâlaçâstrin die Idee Râmamiçra's, dass Gottes Wissen: „wenn dieser Mensch opfert, kommt er in den Himmel" nichts destoweniger wahrhaft sei, dass somit kein Widerspruch vorläge. Çivakumâramiçra warf wieder ein, dass trotz alledem Jemand, der vom absoluten, allumfassenden Wissen Gottes überzeugt sei, keinen Anlass zum Handeln habe. Auf Vorschlag Bâlaçâstrin's wurde dann beschlossen, dass in der nächsten Sitzung, weil am selbigen Tage die äusserst schwierige Discussion nicht zum Abschluss gebracht werden könne, Keçavaçâstrin und Çivakumâramiçra das Contra, Râmamiçra und Râjarâmaçâstrin das Pro übernehmen sollten. Darauf trennte sich gegen Abend die Versammlung.

In der nächsten Sitzung, am Vollmondstage des Monats Phâlguna (10. März 1876), wird nach Erledigung einiger geschäftlichen Angelegenheiten die unbeendigte Discussion durch Çivakumâramiçra wieder aufgenommen:

Wenn Gott der Träger von ewigem Wissen, Wollen und Wirken ist, und sein Wissen wahr ist, dann muss jedes Objekt von Gottes Wissen Realität haben, weil eben wahres Wissen das Wissen von etwas Realem ist.

Jedermann, der das bedenkt, hat keinen Anlass zum Handeln, weil jedes Wollen überflüssig ist, wenn ohne des

Menschen Zuthun sich sein Geschick erfüllt. Ferner ist der im Leben beobachtete Hergang beim Handeln, wie alle Parteien zugeben werden, der, dass man Dasjenige, was man als wünschenswerth weiss, will und demgemäss handelt. Dieser Verlauf wird nun aber bei der Ansicht, dass auch Wissen, Wollen und Wirken (bei Gott) ewig seien, zu Nichte. Entscheidet man sich nun für die Erklärung aller Dinge nur durch das Wissen, oder Wollen oder Wirken (Gottes) als hinreichenden Grund, so sind im ersten Falle Wollen und Wirken, im zweiten Wissen und Wirken, im dritten Wissen und Wollen überflüssig.

Râmamiçra entgegnete:

Durchaus nicht. Denn der von Ihnen vorgebrachte Einwurf würde Kraft haben, wenn wir aus dem Hervorgebrachtsein von Steinen, Pflanzen etc. auf einen Schöpfer schlössen, dessen Wissen, Wollen und Wirken nur ein Moment wären. Wir nehmen aber einen Schöpfer an, in welchem das erforderliche Wissen und Wollen und Wirken jedes für sich besteht, weil jedes Produkt diese drei Faktoren gesondert zur Bedingung hat. Bei dieser Ansicht empfiehlt es sich anzunehmen, dass Wissen, Wollen und Wirken (in Gott) von Ewigkeit sind, denn nimmt man deren Nicht-Ewigkeit an, so entsteht eine neue Schwierigkeit durch die Annahme, dass jeder der drei Faktoren eine Ewigkeit lang vor und nach seiner Wirksamkeit nicht bestände. Dass jene drei Faktoren nicht bei Gott in zeitlicher Aufeinanderfolge stehen, verschlägt nichts. Im gewöhnlichen Leben sind sie nämlich nicht ewig (und in Folge dessen zeitlich nacheinander), im vorgesetzten Falle dagegen empfiehlt sich anzunehmen, dass sie ewig sind, also liegt nichts Widersprechendes darin, dass sie nicht zeitlich aufeinander folgen. Denn es wäre absurd, alle und jede Umstände eines zur Erklärung herangezogenen Falles gerade so bei dem aufzuklärenden Falle anzunehmen *).

---

*) Die Erfahrung lehrt, dass bei jedem Schaffen drei von einander unterschiedene Faktoren beim Hervorbringen wirksam sind: Wissen, Wollen und Wirken. Dies wird als das Wichtigste angesehen und daher bei Gott ebenfalls vorausgesetzt. Als nicht begrifflich nothwendig gilt die

Çivakumâramiçra verlangt Antwort auf die Frage, wes-
b drei Faktoren angenommen würden, da schon einer
lständig ausreiche.

Râmamiçra fährt in seiner Auseinandersetzung fort:

Man schliesst daraus, dass Steine, Pflanzen etc. Produkte
d, darauf, dass sie von Jemand hervorgebracht sind, und
ser Jemand ist eben Gott. Nun darf man aber nicht sa-
ı, dass, weil die Welt nicht von einem körperhaften Ur-
ber hervorgebracht sei, sie überhaupt nicht von einem
:sönlichen Urheber hervorgebracht sei. Es bleibt nämlich
ser Ausgangspunkt (dass die Welt hervorgebracht sei) be-
hen, wenn sich auch deren Hervorbringung nicht auf einen
chweisbaren Urheber zurückführen lässt, nicht aber, wenn
r annehmen wollten, dass die Welt nicht hervorgebracht
von einem überhaupt nicht nachweisbaren Hervorbringer.
tztere Annahme ist mit sich im Widerspruch. Wissen,
ollen und Wirken (die nothwendigen Momente bei jedem
:rvorbringen) sind nur bei einem intelligenten Wesen denk-
r. (Die unsichtbaren, aber nicht leugbaren Substanzen)
ıft, Zeit und Raum besitzen keine Intelligenz, folglich muss
ı besonderes intelligentes Wesen angenommen werden, dies
Gott.

Darauf sucht Pramadâdâsamitra den Einwurf zu ent-
äftigen, dass ein Mensch, welcher an einen nur Wahres
ssenden Schöpfer glaube, keinen Anlass zum Handeln habe:

Wem verwirrt der Gedanke, dass das Nothwendige jetzt
ıtreten wird, den gesunden Verstand? Oder sagen wir,
ss Gott wisse: „Dieser Mensch wird in den Himmel kom-
en, wenn er auch nicht das Jyotishtoma-Opfer darbringt"?
ein, sondern (Gott weiss): wenn dieser Mensch das Jyoti-
.toma-Opfer darbringt, dann kommt er in den Himmel.
enn Gott schafft nichts ohne das Wirken eines Complexes
ın Mitteln, weil ja sonst die Hervorbringung aller dieser Mittel
ıtzlos wäre.

---

tliche Aufeinanderfolge der drei Faktoren, sie kann daher bei Gott
ıen, wenn sich dies anderweitig anzunehmen empfiehlt. (Dies ist, so-
it ich sehen kann, die Ansicht des Redners.)

Ein Thor sagt:

Vorherbestimmte Zustände
Müssen dulden die Höchsten selbst:
Der blauhalsige Gott*) Nacktheit,
Vishnu sein Riesenschlangenbett.
Was nicht sein soll, geschieht niemals,
Und was sein soll, geschieht gewiss:
Nehmt doch dieses Arzneimittel
Jeglicher Sorge Gegengift!

Denn kein Verständiger würde sich von einem hohen Berges-Abhang herabstürzen, weil er dächte, er würde am Leben bleiben, wenn ihm vom Schicksal zu leben bestimmt sei; ein solcher heisst „von Sinnen".

Aus unserer Ansicht folgt auch nicht, dass die gebietenden und verbietenden Vorschriften des Veda zwecklos seien, da sie gegeben sind, um uns die Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit zu zeigen. Denn zwecklos ist nur die Unterweisung Dessen, der nur vom Zweck und dessen Erreichung redet, ohne die dazu nöthigen Mittel anzugeben. Darum nun erweckt Gott durch die Offenbarung des Veda das Verlangen nach glückbringenden und den Abscheu vor unglückbringenden Handlungen. Verlangen oder Abscheu entstehen aber nur bei einem Menschen, welcher einsieht, dass diese Handlung guten, jene schlechten Erfolg haben wird. So ist Alles vernünftig und zweckmässig.

Çivakumâramiçra antwortet:

Sehr richtig bemerkten Sie, dass Gott nicht wisse: Dieser Mensch wird in den Himmel kommen, auch wenn er das Jyotishtoma-Opfer nicht darbringt. Aber auch ein bedingtes Wissen darf ihm nicht beigelegt werden: Wenn dieser Mensch das Jy.-Opfer darbringt, dann kommt er in den Himmel. Oder wer ermuntert denn den Menschen, welcher sich im Vertrauen auf das Fatum von einem hohen Berge herabstürzen will? Wenn Sie das göttliche Wissen etc. als absolut annehmen, dann dürfen Sie es nicht auch als bedingt annehmen, wie es in Ihrem Beispiel ist. Denn Gott kann

*) Çiva.

nicht so denken, wenn er die Zukunft bestimmt vorherweiss. Und ferner müssten Sie gerade den Menschen, der sich vom Berge stürzen will, dazu aufmuntern und können ihn nicht von Sinnen nennen, denn der Antrieb zu einem solchen Sturze ist schon durch den ewigen Willen Gottes genehmigt. So hat denn der geehrte Vorredner selbst die Widersprüche, welche in dem „ewigen Wissen etc." liegen, aufgedeckt und gesagt, was zu sagen unsere Aufgabe gewesen wäre, und gewissermassen unsere Ansicht adoptirt. Wir aber behaupten dies: Wer der Ansicht der Nyâyaphilosophie beipflichtet, dass kein Ereigniss, welches nicht in dem Wissen Gottes vorherbestanden hätte, eintreten kann, und ferner schliesst, dass auch ohne ein Zuthun alles in vorbestimmter Weise werden wird, der hat keinen Anlass zum Handeln. Bezüglich Râmamiçra's Beweis eines unbekannten Schöpfers — womit er übrigens unsere Frage nicht beantwortet hat — bemerken wir Folgendes. Auch nach seiner Meinung ist die Annahme unmöglich, dass die Welt von einem nachgewiesenen Urheber hervorgebracht sei. Aber ebenso unmöglich ist die andere Annahme, dass die Welt von einem nicht nachweisbaren Urheber hervorgebracht sei, da sich dabei das zu Beweisende nicht erweisen lässt. Und wenn Sie nun sagen, dass es sich empfehle, göttliches Wissen etc. als ewig anzunehmen, so können wir auch das nicht zugeben, weil eine Argumentation nach der einfacheren Annahme nur dann anwendbar ist, wenn zwei Möglichkeiten vorliegen, welche beide in allen übrigen Punkten gleich sind und keinen Widerspruch involviren. In unserem Falle ändert sich aber die ganze Frage, wenn man für das göttliche Wissen etc. Ewigkeit, und wenn man Nicht-Ewigkeit annimmt. Wenn Sie nun sagen, dass jedes Produkt Wissen, Wollen und Wirken je einzeln bei seinem Urheber zur Voraussetzung hat, so ist diese ganze Schlussfolge ohne beweisende Kraft, weil eine nothwendige Bedingung übersehen ist, nämlich, dass der Urheber der Welt ein ewiges intelligentes Wesen sei.

Zugegeben, es gibt einen solchen Gott, so könnt Ihr doch nicht beweisen, dass er der Schöpfer sei. Denn Schöpfer sein heisst ja eben Ursache der Welt sein. Gott ist nun

nicht direkt oder unmittelbar Ursache der Welt, sondern er könnte es nur durch Vermittelung seines Wirkens sein. Letzteres ist aber auch nicht möglich; denn (nach Eurer Annahme von ewigen Eigenschaften Gottes) ist sein Wirken von Ewigkeit; ein ewiges Wirken aber kann nicht in der Zeit in Wirksamkeit treten. Thätigkeit (Wirksamkeit der Energie) erfolgt nämlich aus der Energie, und aus der Thätigkeit das, was sie bezweckt. Gott ist also weder unmittelbar noch mittelbar (durch sein ewiges Wirken) Ursache der Welt; eine andere Ursache aber als eine unmittelbare und mittelbare ist selbst bei Gott undenkbar. Ihr sagt nun: das Schicksal ist blind und kann daher nicht lohnen oder strafen, wenn es nicht gelenkt wird, also muss Gott, der Lenker des Schicksals, intelligent sein. Dies eingeräumt, müsste doch Gottes Intelligenz bei der Erschaffung der Welt irgendwie mitwirken. Sie kann dem auf die Erschaffung der Welt bezüglichen Willen Gottes nicht dienstlich sein, weil derselbe von Ewigkeit ist; aus ebendemselben Grunde auch nicht dem Wirken Gottes. Endlich kann sie auch nicht als dritter Faktor hinzukommen, da Wille und Wirken an sich hinreichend sind zur Hervorbringung der Welt. Scheint es Euch absurd, dass ein nicht intelligentes Wesen wünschen und wirken solle, wohlan, zu der Absurdität kommt man, wenn man daran fest hält, dass Wunsch und Intelligenz eins dem Andern diene. Darum gebt Euer hartnäckiges Bestehen auf der Ewigkeit der göttlichen Eigenschaften, Wissen etc. auf. Denn auch Ihr gebt die Richtigkeit des aus der Erfahrung abstrahirten Satzes zu, dass das Wissen (von dem Objekte des Wunsches) dem Wollen vorausgeht. Angenommen aber, dass die Intelligenz Gottes nicht die Vorbedingung zu seinem Wunsche und Willen sei, so könnte der Beschluss, die Welt entstehen zu lassen, eintreten, bevor oder nachdem ihre einzelnen Bestandtheile, erzeugt durch eben denselben, entstanden sind; dann wäre Gott vollends überflüssig. Seht, so kommt man zu keinem Ende der Widersprüche bei der Annahme der Ewigkeit der göttlichen Eigenschaften. In Patañjali's Yogasûtra wird gelehrt, dass man durch liebende Hingabe an Gott zur höchsten geistigen Verklärung gelange.

u bemerkt der Scholiast, dass Gott in dieser Weise ver-
: es den Menschen lohne. Dieser Satz ist von Eurem
ıdpunkt aus beurtheilt absurd, denn Euer Gott bleibt
e die geringste Spur von Mitleid, wenn man ihm auch
Leben zum Opfer brächte. Aber glaubt meinetwegen,
ı Ihr wollt. Mir sagt nicht zu ein Herrgott, der da der
ɛnschaften acht an Zahl besitzt, in welchem von Ewigkeit
Wissen, Wollen und Wirken zur Einheit verflochten
l, wie Seile zu einem Tau! sondern ein mit zahllosen
ıarden Eigenschaften geschmückter, bald diesen, bald jenen
ınsch realisirender, bald schaffender, bald erhaltender, bald
nichtender Allgott throne in meinem Geiste! Dixi.

Als man nun nach langem Hin- und Herreden sich nicht
gen konnte und man dazu keine andere Möglichkeit sah,
lerte Pramadâdâsamitra den Bâlaçâstrin auf, seine maass-
ende Erklärung abzugeben. Und obschon dieser wegen
wohlseins nicht zu sprechen wünschte, so gab er doch
ɑ Bitten einer so ansehnlichen Versammlung nach und
mulirte die Lehre von der Ewigkeit der göttlichen Eigen-
aften folgendermassen:

Wenn die Annahme von der Nicht-Ewigkeit der gött-
ıen Eigenschaften auch paradox erscheint, so müsste man
ı doch zu derselben bekennen, wenn durch dieselbe irgend
aus der entgegengesetzten Annahme resultirender Wider-
uch gehoben werden könnte. Das ist aber nicht der Fall,
ɛ ich jetzt zeigen werde. Man beantworte die Frage, ob
ttes Wunsch in Bezug auf die Dinge Ursache ist oder
ht. Antwortet Ihr mit ja, so bemerke ich: Ein nicht
iges Wünschen muss aus einem speciellen Wissen hervor-
ıen, also das Wünschen, welches Ursache für irgend etwas
ɑ soll, muss nach dem Wissen, welches diesen Gegenstand
n Objekt hat, in Gott entstehen. Dieses (dem Wunsch voraus-
ıende) Wissen aber muss, um wahrhaftig zu sein, ein wirk-
ı Seiendes (nicht erst Werdendes) zum Objekt haben. Wie
re dann auch bei der Annahme der Nicht-Ewigkeit (göttlichen
ıssens etc.) Anlass zum Handeln? Ist aber Gottes Wunsch
ht Ursache, dann ist die Annahme Gottes überhaupt über-
ssig und ebenso der Streit über die Ewigkeit und Nicht-

Ewigkeit seiner Eigenschaften. Weiter, wenn man zugibt, dass die durch Askese erlangte übernatürliche Sehergabe der Asketen richtige Erkenntniss von allen Dingen gewähre, dann muss man leugnen, dass sie Anlass zum Handeln haben, weil der Gegenstand ihres Wunsches sich entweder unter den Dingen (Objekten ihres Wissens) befinden müsste oder nicht. Definirt man nun die Sehergabe als ein Wissen, welches auf sein jeweiliges Objekt beschränkt ist, so würde, da ein solches Wissen auch auf natürlichem Wege (z. B. Studium) erreicht werden kann, die Anstrengung zur Erlangung jener geistigen Vollendung, welche doch nur durch langwierige Bemühungen zu gewinnen ist, entbehrlich sein. Es steht aber fest, dass besagte Sehergabe sich auf alle Dinge erstreckt. (Die übernatürliche Sehergabe, obgleich eine Art von Allwissenheit, muss doch von der göttlichen verschieden sein.) Wie unterscheidet sich nun das göttliche Wissen vom Menschlichen? Doch nicht allein durch seine Wahrhaftigkeit; denn diese findet sich auch bei unserer wahren Erkenntniss. Auch nicht dadurch, dass es Alles nach seinem wahren Wesen erkennt; denn dies trifft auch für unsere Erkenntniss zu, insofern ihr jeweiliges Objekt erkennbar ist. Noch auch dadurch, dass es alle seine Objekte zu realiter Seienden erhebt, da dies ja nicht zugegeben werden soll, (weil der Wunsch Gottes direkte Ursache des in die Erscheinung-Tretens der Dinge sein soll). Endlich darf man auch nicht sagen, dass der Unterschied des göttlichen Wissens vom menschlichen in derjenigen Eigenthümlichkeit bestehe, welche die Ursächlichkeit bestimmt für etwas Verursachtes (zu Schaffendes), welches selbst das Gegenstandsein (für das göttliche Wissen) bestimmt, woraus dann das Wirken folge. Denn bei der Anerkennung dessen, was das Verhältniss von Ursache und Wirkung bestimmt, würde auch die Manifestation der letztern mit einbegriffen sein und man so zur Annahme von dem, was man anzunehmen vermeiden wollte, gedrängt werden. Wenn du nun endlich dich dahin entscheidest, dass Gottes Wissen über jede Definition erhaben sei, so kannst du nicht mit Einem streiten, welcher die Allwissenheit zum Gegenstand unserer (beschränkten) Erkenntniss machen will, wobei es nöthig wird.

das unendliche Wissen wie etwas Endliches zu behandeln. Darum weg mit einer Sophistik, welche die Allwissenheit Gottes, welche doch durch tausend Aussprüche der Offenbarung erhärtet wird, bekritteln will. Die Widersprüche, welche bei der Annahme der Ewigkeit des göttlichen Wissens sich nicht heben lassen, werden gehoben, wenn wir zugeben, dass unsere Erkenntniss nicht ausreiche. Zu einem solchen Geständniss wird auch zuweilen der Materialist (Cârvâka) genöthigt, wie viel mehr ein Theist, dessen Geist ja beschwert wird durch häufige Annahme von Uebersinnlichem. Denn wie könnte ein Materialist die Frage beantworten, weshalb wir Angenehmes lieben, Unangenehmes aber fliehen? (Wenn schon so Einfaches über unsere Erkenntniss heraus geht), wie sollten wir denn, die wir doch niemals göttliches Wissen etc. in Erfahrung bringen können, diese Eigenschaften desjenigen, dessen Herrlichkeit nicht anzuzweifeln ist, ihrem Wesen nach zu ergründen im Stande sein? Deshalb (ist es nicht eine nichtige Ausflucht) sondern wir werden zu der Annahme genöthigt, dass unsere Erkenntniss nicht ausreiche (zur Ergründung und Definition der göttlichen Eigenschaften) nicht aber darf man Gottes unendliches Wissen in engere Grenzen bringen wegen der Zweifelsucht beschränkter Geister. Weil nun endlich Wirken (als dritte Eigenschaft) Gottes von den meisten philosophischen Systemen nicht anerkannt wird, da es die Mitwirkung eines Körpers zur Bedingung seiner Möglichkeit hat und solches bei Gott unstatthaft anzunehmen ist, auch nur von den Anhängern der Nyâyaphilosophie angenommen wird, so mag man die Annahme vom göttlichen Wirken fallen lassen, aber nothwendig muss festgehalten werden, dass Gottes Wissen und Wollen ewig seien und sich auf Alles erstrecken. Dixi.

Der Präsident Râmakrishnaçâstrin,
die Vicepräsidenten Gangâdharaçâstrin und Keçavaçâstrin.

Schlussbemerkung. Die vorstehende Disputation hat insofern noch ein specielles Interesse, als sie zeigt, mit welchem Widerstreben die indischen Philosophen sich zur Anerkennung eines in sich widerspruchsvollen Begriffes herbei liessen, selbst wenn die Gelegenheit, wie hier, sehr

dazu verlocken mochte. Die christliche Scholastik hat bei einem solchen Verfahren bekanntlich wenig Bedenken gehabt. Damit ist neben den oben angegebenen ein fernerer Unterschied zwischen der indischen Philosophie und der Scholastik angedeutet, ein Unterschied, welcher wie der erstere ein Vorzug der indischen Philosophie gegenüber der Scholastik ist.

Münster i. W., Juni 1877.

Die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie von Dr. *Benno Erdmann*, Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Berlin. Leipzig, Leop. Voss. 1877. gr. 8. — (VI u. 174 S.)

Der Verf. der vorliegenden gelehrten und fleissigen Arbeit hat sich dem „Vorworte" zufolge (S. III) die Aufgabe gestellt, „eine Auffassung der vielbesprochenen geometrischen Theoreme von Riemann und Helmholtz zur Geltung zu bringen, welche geeignet scheint, die oft einander direct widersprechenden Urtheile über die analytische Berechtigung und die philosophische Tragweite derselben zu vereinigen".

Wir können zwar nicht zugeben, dass durch die Auffassung Dr. Erdmann's diese Vereinigung gelungen sei; wir halten vielmehr daran fest, dass die analytische Theorie des Raumes den letzteren in einem Sinne auffasst, der weder mit der empirischen Raumerfüllung oder dem Raume als Phaenomenon noch mit dem Raume als einem Objekte erkenntnisstheoretischer oder metaphysischer Betrachtung irgend etwas unmittelbar zu schaffen hat. Um diese Ueberzeugung des Näheren zu begründen, bedürften wir jedoch einer längeren Auseinandersetzung, als sie zufolge der Oekonomie dieser Zeitschrift unserer Anzeige gestattet ist. Auch hindert uns unsere vom Verf. abweichende Ansicht nicht, das höchst Verdienstvolle und Dankenswerthe seiner Schrift unumwunden anzuerkennen. Dies besteht für uns vor Allem in der für jeden wissenschaftlich Gebildeten verständlichen und ausführlichen Darstellung der analytischen Raumtheorie, die in einer von der mathematischen Ausdrucksweise möglichst unabhängigen Form vom Verf. dargelegt wird. Derselbe hat, so zu sagen, die analytisch-mathematische Ausdrucksweise in die abstrakt-

logische umgesetzt, welche ihr zum Grunde liegt; er hat dadurch die philosophische Abstraktion, zu der jenes analytische Verfahren bei Bildung seines Raumbegriffes sich berechtigt glaubt, blossgelegt und einer philosophischen Kritik erst wahrhaft zugänglich gemacht. — Dies geschieht im zweiten Kapitel der Schrift, und ich will daher mich darauf beschränken, gerade dessen Inhalt etwas eingehender zu skizziren, um so sowohl dem Verf. der in Rede stehenden „philosophischen" Untersuchung möglichst gerecht zu werden, als auch den denkenden Leser dieser Hefte mit der neuen Theorie, so gut es hier angeht, vertraut zu machen und ihm das Material für eigene Kritik an die Hand zu geben.

Ich gehe also weder auf die „Einleitung" noch auf das „I. Kapitel" ausführlich ein, sondern begnüge mich mit der Angabe, dass der sachgemässe Inhalt jener „das gegenwärtige Verhältniss zwischen Philosophie und Naturwissenschaften" bildet. Charakteristisch für den Verf. ist die Art, wie er die heutige Philosophie mit der eklektischen Periode des vorigen Jahrhunderts vergleicht. Die Ursachen des heutigen Eklekticismus, urtheilt er S. 4, „liegen nicht in dem Versuche einer herrschenden philosophischen Schule, den allgemeinen Wissensschatz ihrem vermeintlich in sich vollendeten Gedankenapparat anpassen zu wollen, sondern vielmehr in dem Bedürfniss der besonderen Disciplinen, vor allem der Naturwissenschaften, sich über das in hohem Grade geläuterte Specialwissen mit Hülfe philosophischer Theoreme zu orientiren, nicht blos um ihren Besitzstand zu ordnen, sondern auch um sich die eigentliche Bedeutung desselben klar zu machen".

Im I. Kapitel „Zur Entwicklungsgeschichte des Axiomensystems" stellt der Verf. in klarer und durchsichtiger Weise dar, wie die Bedenken, zu denen die Euklidischen Axiome der Geometrie Mathematikern und Philosophen Anlass boten, die neuen Theorien hervorgerufen haben. Er beleuchtet die Geschichte derselben von Legendre's Beweisversuch für das Parallelenaxiom an bis auf Riemann's und Helmholtz' Arbeiten, als deren bedeutendster Vorgänger vor allen Gauss dastehe.

Das II. Kapitel mit der Ueberschrift: „Die Axiome der

Euklidischen Geometrie" enthält jedenfalls den sachlichen Kern von Erdmann's Schrift, und aus oben angegebenen Gründen erscheint dasselbe uns zugleich auch als der philosophisch wichtigste Theil seiner Arbeit.

Es wird darin von der Behauptung ausgegangen: dass die Axiome, welche der Geometrie zur Voraussetzung dienen, nichts anderes bestimmen, als die wesentlichen [sic!] Prädikate, die den Inhalt unserer Raumvorstellung bilden. Gelänge es, alle derartigen Prädikate in einfachster Form zum Ausdrucke zu bringen oder eine Definition des Raumes zu finden, so würde man das einfachste vollständigste System von Axiomen erhalten. Dazu werde ein Gattungsbegriff [sic!] des Raumes erfordert, und gerade mathematische Betrachtungen lehrten, dass der Raum auch als Begriff aufgefasst werden könne, trotzdem dass seine Vorstellung als unmittelbar gegeben anzusehen sei und als einzigartige Raumanschauung.

Wie jene Raumformen, deren gegenseitige Maassbeziehungen die Euklidische Geometrie entwickele, nicht blos Raumanschauungen, sondern Raumbegriffe und weiter zugleich Grössenbegriffe seien, wie also die analytische Geometrie bisher nur die besonderen Determinationen der Raumvorstellung, die den einzelnen geometrischen Problemen zu Grunde liegen, als Grössenbegriffe zu entwickeln wusste, so ist es „offenbar möglich" [sic!], auch die allgemeine Raumvorstellung auf diese Form zu bringen. Sie lasse sich „selbstverständlich" dem Gattungsbegriff [?] der Grösse überhaupt subsumiren. „Ebenso", sagt Erdmann S. 38, „lassen sich ihre wesentlichen Eigenschaften, die Ausgedehntheit nach drei Dimensionen, die Continuität, die Congruenz in sich selbst, die Unendlichkeit u. a. m. analytisch ausdrücken".

Die Art, wie der Verf. diese Behauptung beleuchtet, scheint uns nun für ihren Beweis keineswegs genügend; wir können deshalb auch nicht die Folgerung zugeben: „Unsere allgemeine Raumvorstellung stellt sich also . . . analog den besonderen auch in dreifacher Form: als Raumanschauung, als Raumbegriff und als Grössenbegriff vom Raume dar". Wir meinen vielmehr, dass das, was der Verf. selber als Einschränkung dieser Behauptung hinzufügt, nicht blos eine solche,

sondern eine Aufhebung der letzteren sei. Er gesteht nämlich ein, dass beide Mal zwar die Anschauung zuerst gegeben sei; doch während wir von den besonderen Raumvorstellungen überall eine gleichartige Vielheit zu bilden vermögen, sei „bei der allgemeinen eine solche nicht gegeben, da der Raum als Anschauung einzigartig sei". Wenn der Verf. daher am Ende des folgenden Kapitels (S. 133) sogar zugibt, dass, während die gewöhnlichen logischen Begriffe — und [so fügen wir hinzu] auch alle Analoga derselben — durch Abstraktion von immer neuen Merkmalen entstehen, der allgemeine Raumbegriff „aus der unbestimmten Erweiterung eines besonderen Merkmals" hervorgeht: so hätte ihn dieser Umstand darauf hinweisen sollen, dass ein auf Grund solchen Verfahrens gebildeter Raumbegriff eine künstliche Abstraktion ist, der nur innerhalb der analytischen mathematischen Kombination, aber nirgend sonst irgend welche wissenschaftliche Bedeutung zukommt; dass es sich hier nur um einen mathematischen Hülfsbegriff, nicht um einen wahrhaften Gattungsbegriff handelt, dem irgend ein realer Typus und Unterschied in der Natur der Erscheinungen und in der Welt des Wirklichen entspricht. Indess Dr. Erdmann lässt sich nicht beirren und meint, die analytische Discussion weise jener auf so bedenkliche Weise gebildeten Allgemeinvorstellung vom Raume überhaupt gleichartige Begriffe auf und ihre Vergleichung mit einem vorläufig gebildeten analytischen Begriff führe zum Grössenbegriff des Raumes. Dieser wird (S. 40) definirt als „eine stetige Grösse, deren Elemente durch drei von einander unabhängige Veränderliche eindeutig bestimmt sind".

Beispiele von diesem Begriffe koordinirten Allgemeinvorstellungen soll das Farben- und das Tonsystem bieten. Die Gesammtheit der unterscheidbaren Farbeneindrücke stelle sich ja erstens als eine stetige Grösse dar, sofern zwei beliebige Farbeneindrücke durch eine für unser Empfinden vollkommen kontinuirliche Reihe von anderen verbunden werden können. Dasselbe habe ferner drei Dimensionen: es lasse sich die Abhängigkeit jedes seiner Elemente von drei unabhängigen Variabeln darthun, als 1) bedingt durch den Farbenton, 2) durch den Sättigungsgrad, 3) durch die Lichtstärke. — Was aber

das Tonsystem betreffe, so sei jeder Ton bedingt durch Höhe, Intensität und Klangfarbe. — — Andererseits seien diese Begriffe untereinander und von dem des Raumes, wie es koordinirte Arten sein müssten, auch wieder verschieden. Beim Raum- und Farbensystem sei nämlich die Art, wie die drei Koordinaten von einander abhängig sind, durchaus nicht dieselbe. Die drei Dimensionen des Raumes lassen sich mit einander vertauschen, Analoges finde im Farbensysteme nicht Statt.

Abgesehen von Anderem erscheint uns hier bedenklich, dass das Farbensystem zwar drei Dimensionen, aber doch keine räumlichen haben soll; denn sonst könnte es ja dem Raumsysteme nicht, wie hier geschieht, koordinirt werden. Wenn alsdann aber der Grund für die drei Dimensionen des Farbensystems gefunden wird in der Abhängigkeit jedes seiner Elemente von drei unabhängigen Variabeln, so setzt doch diese Variabilität eben unseren Raum voraus. Soll dieselbe doch beruhen auf Farbenton, Sättigungsgrad und Lichtstärke. Letztere aber setzt, wie das Licht überhaupt, Bewegung d. i. Veränderung im Raume voraus. Ebenso beruht die Tonhöhe auf Schallwellen und zwar auf der Anzahl der Schwingungen, somit gleichfalls auf Bewegung und räumlichen Verhältnissen. — Auf welche Weise daher die Koordination von Raum-, Farben- und Tonsystem sich rechtfertigen lasse, ist hiernach nicht abzusehen.

Für uns genügen die letzteren beiden Beispiele also nicht, um aus ihnen und dem Raume mit Erdmann (S. 44) einen „Gattungsbegriff", nämlich den „Grössenbegriff einer dreifach bestimmten stetigen Mannigfaltigkeit überhaupt" zu bilden.

Dieser aber reiche noch nicht einmal aus, um alle hier in Betracht kommenden Mannigfaltigkeiten zu verstehen; es fehle noch das allgemeinste Glied der Begriffsreihe. Zu diesem führt Erdmann uns durch folgende Betrachtung hin. Er meint, unseren Raumbegriff könnten wir „auf Grund eines einfachen Abstractionsprocesses" „zu den Begriffen zweifach ausgedehnter Raumgrössen, der Flächen, und einfach ausgedehnter Raumgrössen, der Linien, verengen." Zunächst war

es dem Verf. in dem bisher Angeführten noch nicht gelungen, einen Begriff von unserem Raum zu finden, also können wir denselben auch nicht „verengen". Ferner würden Flächen und Linien höchstens als Verengung des Begriffs von Körpern in unserem Raume, aber nicht als solche vom Begriff des Raumes angesehen werden können; und endlich frage ich: würde denn selbst letztere „Verengung" Ergebniss eines einfachen Abstraktionsprocesses sein? Sind Linien und Flächen selbständige, für sich bestehende reale Gebilde, die als Arten sich dem Raume unterordneten, wie Spitz und Pudel Arten des Hundes sind? Denn im logischen Sinne einen Begriff verengen, kann doch eben nichts anders heissen als: seinen Inhalt durch ein neues Merkmal bereichern und dadurch die Sphäre seines Umfanges begrenzen auf einen engeren Kreis wirklicher Erscheinungen. Spitz und Pudel umfassen einen engeren Kreis wirklicher Erscheinungen als der Begriff Hund. Ist nun das Gleiche bei Linien und Flächen im Verhältniss zu den Körpern oder zum Raume der Fall? Gibt es Erscheinungen, die als selbständige Linien und Flächen irgendwo anders existirten als in der Phantasie des Mathematikers? Doch wahrhaftig nicht; also können Linien und Flächen unserer Erfahrung zufolge nicht als die früheren Vorstellungen gelten, aus denen wir den Begriff des Körpers oder Raumes abstrahiren, wie aus Spitz und Pudel den des Hundes. Linien und Flächen sind nur als gedachte Grenzen des Körpers, also an Gebilden im Raume, vorstellbar. Der Raum ist daher, wie schon so oft betont, nicht als Theilvorstellung in dem Begriffe der Fläche und Linie enthalten, wie es der Fall sein müsste, wenn diese seine Arten ursprünglicher als er wären. Vielmehr ist gerade der Raum das Ganze, und Linie und Fläche, sowie sämmtliche Raumbestimmungen, sind Theile oder Einschränkungen des einigen untheilbaren Raumganzen. Es steht mir geradezu der Verstand still gegenüber der Forderung, den Raumbegriff zu dem der Flächen und Linien zu verengen. Der Hinweis Erdmann's auf Farben- und Ton-Tafeln und -Linien ist hinfällig, da auch diese keine „logische" Verengung vom Begriffe des Farben- und Tonsystems sind.

Wo solche Verengung unstatthaft ist, da ist es auch die Erweiterung. Erdmann glaubt sich aber zu letzterer nach Analogie jener berechtigt und statuirt demnach als realen Gattungsbegriff den einer 4-fach, ja n-fach bestimmten Mannigfaltigkeit, wovon jedes Element durch 4, resp. n von einander unabhängige Variable eindeutig gegeben ist.

Wäre dieser Begriff, was er jedoch nach unseren Einwendungen nicht ist, wirklich nach strenger Analogie eines Gattungsbegriffes gebildet, so würden wir gegen ihn keine Bedenken erheben, so lange er nur als Analogon eines Gattungsbegriffes behauptet würde. Dieser Unterschied wird jedoch von unserem Verf. verkannt, und darum erscheint sein Standpunkt als ein mathematischer Nominalismus. War es doch bisher gerade das Charakteristische der Mathematik und aller auf Erforschung der Gesetze der unorganischen Natur gerichteten Wissenschaften, dass ihre Allgemeinbegriffe keine Gattungsbegriffe waren. Die Definitionen der Mathematik waren daher blosse Nominaldefinitionen und reale Bedeutung erhielten sie erst dann, wann sie sich konstruiren liessen, und nur die, mit welchen das geschehen konnte. Der Grund von dieser realen Bedeutung war der, dass solche Definitionen alsdann den Inhalt einer allgemeinen Bedingung ausdrückten, die in gleicher Weise der geistigen Auffassung, in der sie entstanden, wie dem äusseren Gebiete, in dem sie anwendbar waren und in dessen Anschauung sie konstruirt wurden, zu Grunde lag. Diese Bedingung war eben der Raum. Er war die allgemeine Grundlage alles äusseren Daseins als eines solchen und sofern es nicht in Arten und Gattungen zerfiel. Seine allgemeinen Gesetze griffen daher über diese und ihre Unterschiede hinaus und schienen deshalb sowohl allgemeiner als auch andererseits evidenter, weil die räumliche Ordnung auch der Natur unseres Geistes selbst bei Auffassung des Aeusseren anzugehören schien. Man läuft Gefahr, die Gewissheit der Mathematik und die sonst anerkannte Sicherheit ihrer Ergebnisse in Frage zu stellen, sobald man für den Unterschied des Mechanischen und Organischen und darum auch für den des Allgemeinen der Gattung und desjenigen, was auf der Natur des Rau-

mes beruht, keinen Sinn mehr hat. Dazu ist es aber nöthig, dass Geist und Körper als nicht blos graduell unterschieden angesehen werden. Nur durch solche Auffassung ist ein positiver Begriff des Körperlichen und des Unorganischen zu gewinnen gewesen und damit Wissenschaft des letzteren, d. h. mechanische Naturwissenschaft auf mathematischer Grundlage möglich geworden. Erst als Cartesius einen specifischen Unterschied zwischen Geist und Körper annahm und als von ihm das allgemeine Wesen des ersteren im Denken, das des letzteren in der Ausdehnung, im Auseinandersein und im Räumlichen erfasst wurde, entstand die mechanische Naturwissenschaft und die mathematische Begründung derselben. Denn jetzt erst war die Natur des Unorganischen in einer allgemeinen Vorstellung ausgedrückt, wie es bisher nur mit den Kreisen des Organischen gelungen war durch Subsumirung derselben unter die allgemeinen Gattungsbegriffe, die den realen Unterschieden derselben entsprachen. Was für Theorien man nun auch über das Wesen dieser Allgemein-Vorstellung des Raumes in der Zeit von Cartesius bis Kant haben mochte: sei es, dass man sie mit Jenem für eine Substanz oder mit Spinoza für ein Attribut der einzigen Substanz hielt, sei es auch, dass man sie mit Locke für eine primäre Eigenschaft und zwar für eine solche Idee hielt, die aus mehreren Sinnen stammte, oder mochte man sie mit Leibniz für ein „phaenomenon bene fundatum“ und weiter für ein Princip der Ordnung der Dinge erklären, daher nicht als deren Attribut, sondern nur für etwas „hors des choses“ gelten lassen und also für etwas Relatives, nicht für etwas Absolutes: immer war man darüber einig, dass der Raum kein Gattungsbegriff sei im eigentlichen Sinne, wie er bei der Klassification der Naturerscheinungen gewonnen wird. Wohl wollte schon Hume und Leibniz selber diesen Begriff durch Abstraktion gewinnen lassen, aber keiner von Beiden glaubte, dass er mit der Art und Weise, wie er das Wissen um den Raum durch solche künstliche Abstraktion entstehen liess, das Wesen derselben selber erklärt habe: solche Abstraktion war nur Analogie eines Gattungsbegriffes. Dann aber blieb es freilich unerklärt, wie die Eigenschaften einer solchen

kunstvollen Abstraktion Gesetze ausdrücken konnten, die das Wesen der Dinge als äussere Erscheinungen trafen, was die denselben gemässen Konstructionen bezeugten. Der Raumvorstellung musste, selbst wenn ihr Begriff nur eine kunstvolle Abstraktion war, dennoch etwas Wirkliches, das allgemein war, in der Natur der Dinge entsprechen. Ein solches Allgemeine, das den Erscheinungen zu Grunde liegt und in Wahrheit ihnen doch nicht erst durch Abstraktion entnommen wird, sondern nur mittels dieser, als einer blossen Analogie eigentlicher Abstraktion von Gattungsbegriffen, entdeckt wird, ist das Apriori. — Kant ist es, der diese Natur des Raumes, sowie der Zeit und der Kategorien erkannte und der dadurch den Rationalismus und Empirismus überwand, indem er einsah, dass die Welt des Wirklichen weder in der blos sinnlichen Erfahrung noch in denjenigen Erscheinungen erschöpft ist, die den Gattungsbegriffen des Verstandes entsprechen. Der Raum ist etwas Allgemeines, das apriori den äusseren Erscheinungen sowie der Funktion des Bewusstseins, durch die sie erfasst werden, d. i. der Sinnlichkeit zu Grunde liegt. Das erklärt die allgemeine Gültigkeit seiner erkannten Eigenschaften für alle vernünftigen Wesen. Der Umstand aber, dass es Kategorien gibt und unter ihnen die der Kausalität in Sonderheit, erklärt es zugleich, dass diese erkannten Gesetze Anwendung auf die Sinnenwelt finden, sobald sie sich konstruiren, d. h. in einem Verfahren veranschaulichen lassen, welches dem Kausalgesetze unterliegt.

Dieser ganze Zusammenhang derjenigen Momente, welche so deutlich die Eigenart der mathematischen Erkenntnisse und der mechanischen Naturwissenschaft sachlich und historisch erklären, wird verleugnet von dem mathematischen Nominalismus des Dr. Erdmann. Es ist zu bedauern, dass derselbe von den einschlagenden Untersuchungen Dr. Stadler's über den Raum in desselben „Grundsätzen der reinen Erkenntnisstheorie" keine Notiz genommen zu haben scheint, sonst wäre seine Arbeit vielleicht anders ausgefallen. So aber geht er, nachdem er in oben angegebener Weise den Begriff einer n-fach bestimmten Mannigfaltigkeit als Gattungsbegriff hingestellt hat, in seinem nominalistischen Verfahren noch weiter.

Unser Raumbegriff, so setzt er seinen Gedankengang
rt, sei jedoch keine Art einer blos mehrfach bestimmten
annigfaltigkeit, sondern einer mehrfach ausgedehnten.
ie Schwierigkeit des Begriffs zeige sich in eben dieser
rt derselben, indem sie uns zumuthe, auch die Ausgedehnt-
:it mehr als 3-fach, nämlich n-fach zu denken. Der Verf.
:kennt hier selber, dass dieser Begriff trotz unserer einzig
gebenen Anschauung einer dreifachen Ausgedehntheit von
ıs „eine unendliche und zugleich ungleichartige Erweiterung
ıseres Verstandes" fordere.

Halte man fest, dass gerade das Charakteristische der Aus-
:hnungen, der Dimensionen des Raumes, dies war, dass
: gleichartig im Gegensatz zu den Variabeln des Ton- und
ırbensystems waren, und unterscheide man deshalb zwischen
lchen n-fach bestimmten Mannigfaltigkeiten, deren Abhän-
gkeitsverhältnisse miteinander nicht vertauschbar, und sol-
ıen, die dies, also gleichartig seien, so gäbe es ein Princip,
e Arten des Vielfachen der Ausdehnung abzuleiten. Man
ınne alsdann die Arten der 3-fach bestimmten Ausgedehnt-
:iten analog denen der zweifach bestimmten behandeln.

Das Princip für die Eintheilung letzterer bieten ja die
neren Maassverhältnisse, da bei ihnen sowohl die Ausdeh-
ıngs- als die Maassverhältnisse in Betracht kämen. Indem
ıuss davon ausging, die Flächen nicht als Grenzgebilde der
örper, sondern als selbständige Raumformen zu
:trachten, nämlich als Körper, deren eine Dimension als
ıendlich klein angesehen wird, habe der Begriff der Beu-
ıng einen festen Sinn bekommen, und seien als gleichartig
den wesentlichen [sic!] Eigenschaften alle diejenigen Flächen
kannt worden, die sich durch Beugung ohne Dehnung auf-
ıander zurückführen lassen: so der Ebene die Cylinder- und
egelfläche, während die Kugelfläche und die auf sie ab-
ickelbaren Flächen von jenen verschieden seien. Zu den
esentlichen Eigenschaften gehöre aber die Krümmung, die
ırch zwei analytische Grössen fest bestimmt sei: durch
e totale Krümmung und durch die specifische Krümmung
ler das Krümmungsmaass. Bei den erstgenannten Flächen
i das letztere gleich Null, bei der Kugelfläche und den ihr

gleichartigen habe es einen bestimmten positiven Werth. Bei beiden Arten sei das Krümmungsmaass constant, was bei ellipsoidischen Flächen nicht der Fall sei.

Wie durch das Krümmungsmaass die Krümmungsverhältnisse eindeutig bestimmt werden, so gebe es auch für die Maassbeziehungen eine solche Formel, die zugleich das Verhältniss beider Begriffsreihen genau bezeichne. Das Verhältniss zwischen den Maassbestimmungen und den Krümmungsverhältnissen der Flächen lasse sich durch einen analytischen Ausdruck eindeutig bestimmen und der letztere lasse sich überdies so erweitern, dass er nicht blos für Flächen, sondern auch für Ausdehnungen von n-Dimensionen seine Gültigkeit behalte. Die Arten derselben erhalte man, wenn man dem allgemein bestimmten Krümmungsmaass die verschiedenen Werthe zuschreibe, die es annehmen kann. Welcher Art eine gegebene ausgedehnte Mannigfaltigkeit angehöre, ist demnach nur durch eine empirische Untersuchung zu entscheiden.

An diesem eben mitgetheilten Gedankengange beanstanden wir zunächst, dass die Flächen als selbständige Raumformen betrachtet werden. Dies kann in allgemein logisch-statthaftem Sinne, wie bereits oben gezeigt, durchaus nicht geschehen. Wenn Gauss die Sache so ansah, so war das gewiss eine mathematisch nothwendige Fiktion, der aber ausserhalb der analytischen Betrachtungsweise der Geometrie keine Gültigkeit zukommt, sofern nicht bei Anwendung dieser künstlichen und einseitigen Abstraktion auf die Erfahrung diejenigen anschaulichen Momente wieder aufgenommen werden, von denen bei der isolirten analytischen Kombination abgesehen war. Eine solche Raumvorstellung ist nie die volle und wahre: sie darf nur für ein Produkt einer solchen Zahlencombination gelten, die dazu dienen kann, die räumlichen Beziehungen von Substanzen verschiedener Qualität in Unabhängigkeit von letzterer, also blos ganz einseitig und quantitativ nach Analogie der die höchsten Zahlverbindungen beherrschenden Gesetze zu bestimmen. Dieser mathematische Raum ist durchaus nicht der wirkliche, er ist ein Hülfsbegriff und die für ihn abgeleiteten Gesetze bestimmen deshalb

e Erscheinungen im wirklichen Raume nur ganz einseitig
ıd nur sofern durch mechanische Konstruction der von
ıen Gesetzen geforderten Beziehungen das in der Abstrak-
ın Vernachlässigte ergänzt wird.

Wenn daher des Weiteren die Fläche ein Körper se'n
ll, dessen eine Dimension als unendlich klein angesehen
rd, so würden die Bedenken, die diese Ansicht hat, wie-
rum eine ausführlichere Erörterung über das „Unendliche"
fordern, als sie hier sich anstellen lässt. Jedenfalls aber
ınn lediglich die Konstruction im wirklichen Raume, der
so für diese ganze Auffassung bereits vorausgesetzt und
cht erst ihren Forderungen gemäss erzeugt wird, höchstens
·aktisch die Unterschiede verschwinden machen zwischen
ım Unendlich-Kleinen der Ausdehnung und der absoluten
bwesenheit letzterer, die logisch nicht zu beseitigen sind.

Wenn Erdmann meint, es lehre schon die „anschau-
:he Beschaffenheit der Grundfläche", dass bei der Ebene
ıd den auf sie abwickelbaren Flächen das Krümmungsmaass
ın konstanten Werth Null annehme, da dieselben in der
ewöhnlichen Sprache gar keine Krümmung haben, so ver-
hieden auch ihre Beugung sei: so vergisst er, dass der
ınstante Werth Null sich gar nicht blos anschaulich dar-
ellt. Derselbe ist ein Verhältniss- und Grenzwerth, er ist
ther in Wahrheit gar nicht ohne jede positive Bedeutung,
enn gleich er an der Grenze dessen liegt, was eine mathe-
atische Betrachtung in ihrem Sinne als positiv ansieht.
e mathematische Auffassung, dass das Krümmungsmaass
r Ebene den konstanten Werth Null habe, deckt daher
eder die gewöhnliche Anschauung, noch trifft sie den wahren
ıchverhalt, sondern sie ist nur ein kunstvoller Ausdruck,
r eine qualitative Verschiedenheit, soweit es angeht, blos
ıantitativ zu bezeichnen bemüht ist. —

Zufolge dieser Bedenken hat unseres Erachtens es des-
ılb kaum irgend welchen philosophischen Werth, wenn der
erf. uns endlich im II. Kap. die empirischen Betrachtungen
ırführt, wegen deren der Raum mit Wahrscheinlichkeit als
ne in sich kongruente ebene Mannigfaltigkeit bezeichnet
erden müsse. ·

Denn analog der Ebene habe er ein konstantes, kein veränderliches Krümmungsmaass. Seien doch die Körper unseres Raumes in sich kongruent, weil alle Bedingungen dieser Art von Kongruenz bei ihm erfüllt seien, nämlich erstlich, dass dieselben unabhängig vom Orte, zweitens unabhängig von der Richtung der sich deckenden Raumgebilde, drittens unabhängig vom Wege seien, auf dem die Körper zu einander geführt worden.

Was aber die Ebenheit unseres Raumes betrifft, so sei sie soviel wie die Unendlichkeit desselben. Letztere nämlich erkläre sich durch den Gegensatz zur Unbegrenztheit. Unbegrenzt sei jedes Element einer ausgedehnten Mannigfaltigkeit, bei dem wir die dasselbe erzeugende Bewegung, nachdem letzteres in seine Anfangslage zurückgekehrt ist, beliebig fortsetzen können. Das sei aber nur bei gekrümmten Flächen, selbst bei solchen, wo das Krümmungsmaass variabel ist, der Fall. Mit jeder vorstellbaren Kugel ist ebenso sehr die räumliche Endlichkeit als die Unbegrenztheit gegeben. Während in der Kugelfläche jeder Bogen eines grössten Kreises unbegrenzt lang sei, da wir die ihn erzeugende Bewegung nach dem Eintreffen in den Anfangspunkt letzterer kontinuirlich fortsetzten könnten, finde in der ebenen Fläche solche Rückkehr nicht statt. Ebene Flächen seien also nicht blos unbegrenzt, sondern unendlich.

Man wird, um von Anderem zu schweigen, jenen Begriff der Unbegrenztheit und damit den gedachten Unterschied deshalb beanstanden können, weil der erstere nicht blos räumlich ist, da bei ihm das Moment der Zeit mit hineingezogen wird. Der Bogen eines grössten Kreises ist unbegrenzt nur alsdann, wenn ich die Möglichkeit habe, denselben begrenzten Bogen in anderer Zeit nochmals zu durchlaufen, vielleicht auch mit neuer Kraft.

Allen unseren theoretischen und praktischen Raumbestimmungen liege aber ausnahmslos die Voraussetzung der Unendlichkeit des Raumes zu Grunde. Er sei nicht allein unbegrenzt, was eine Folge von der Vertauschbarkeit der Dimensionen sei, sondern auch unendlich, was sich auf die Maassverhältnisse beziehe und ein Merkmal solcher Mannig-

faltigkeiten sei, deren Krümmungsmaass negativ oder gleich Null sei. —

Uebrigens ist hier zu betonen, dass diese Folgerungen, die von Beschaffenheiten der Raumelemente auf das Raumganze gezogen werden, auch hier wieder als unberechtigt erscheinen, insofern nur willkürlich dieses Ganze als Ergebniss der Theile angesehen wird.

Es sollte aber weiter zufolge der vorläufigen Definition unser Raum eine stetige und dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit sein. Dass er jenes sei, meint der Verf., sei bereits angedeutet in der Bestimmung, dass seine Elemente auseinander hervorgehen, der Körper aus der Bewegung von Flächen, die Fläche aus der von Linien etc. Die hierin liegenden Schwierigkeiten berührten die vorliegende Aufgabe nicht. Für uns thun sie das jedoch in hohem Maasse, da wir jenes Hervorgehen der Elemente nicht zugeben.

Die Thatsache, dass der Raum eine dreifache Ausgedehntheit sei, könne aber dem skeptischsten Verstande nicht zweifelhaft sein, sofern jedes Element desselben durch drei Koordinaten gegeben ist. Diese Annahme liegt allen anderen empirischen Thatsachen zu Grunde, da ihre Gewissheit grösser als die letzterer sei; freilich aber auch weiter nichts und nicht absolut gewiss. Sie sei also nur empirisch gewiss und es bleibe möglich, die Beziehungen einer vierfachen Ausgedehntheit einer Rechnung zu unterwerfen, auch wenn wir die Schranken unserer Anschauung, die auf den dreifachen Raum eingeengt sei, nicht überschreiten könnten. Wie nun nach Bolyai die Ebene betrachtet werden könne als entstanden aus einer unendlichen Anzahl koncentrischer Kreise, deren Radien alle Werthe von Null bis Unendlich kontinuirlich durchlaufen, so könne der Raum angesehen werden als ein System unendlich vieler Kugelflächen, deren Radien gleichfalls von Null bis Unendlich stetig wachsen, und wie demnach die Ebene zugleich als Tangentialebene einer Kugelfläche charakterisirt sei, so der Raum als Grenzfall eines entsprechenden dreifach ausgedehnten Gebildes.

Verlange der Kreis trotz seiner einfachen Ausdehnung zu seiner Konstruktion eine zweifache, im Allgemeinen die

Ebene, und sei die Kugelfläche nur im dreifach ausgedehnten Raume darstellbar, so fordere jenes Gebilde zu seiner Veranschaulichung vier Dimensionen. Wenn in unserem Raume die dritte Koordinaten- oder die z-Axe auf allen Geraden senkrecht steht, die in der xy-Ebene, als der nächst niedrigeren entsprechenden Ausgedehntheit, gezogen werden könne. so muss in der ebenen Ausgedehntheit von vier Dimensionen die vierte Axe auf allen in unserem Raume konstruirbaren Linien senkrecht stehen.

Erdmann vergisst einmal, dass die dreifache Ausgedehntheit zunächst nur eine Eigenschaft unserer Raumanschauung und also zunächst blos psychisch und physiologisch bedingt ist. Unseren Raum könnten vielleicht anders organisirte Wesen in ihm als vierfach ausgedehnt anschauen. Sodann ist nicht jeder Punkt im Raume durch drei Koordinaten eindeutig bestimmt, sondern nur in seiner Lage zu diesen, wenn man deren Länge kennt. Die Lage letzterer aber ist nur durch andere Relationen determinirbar, zuletzt immer nur durch sinnliche Anschauung in unserem Raume.

Jenes räumliche Gebilde, dessen Grenzfall unser Raum ist, sei eine endliche kugelähnliche Mannigfaltigkeit, deren krumme Begrenzungsfläche beim Wachsthume des Radius in's Unendliche sich unserem Raume nähere, oder auch vielleicht eine solche, so können wir hinzusetzen, in der eine unendliche Anzahl von Durchmessern senkrecht auf einander steht.

Hiermit haben wir über alles Wesentliche berichtet, was in der philosophischen Darstellung der analytischen Raumtheorie des Verfassers enthalten ist. Wir haben dieselbe zugleich kritisch beleuchtet und damit über seine Schrift uns so weit ausgesprochen, wie es unsere zu Anfang bezeichnete Absicht war.

Es ist nach unseren Ausstellungen selbstverständlich, dass wir „Die philosophischen Consequenzen" dieser Theorie, welche der Verf. im 3. Kap. bespricht, nur in sehr eingeschränkter Weise billigen können; der Kern des Gegensatzes zu Erdmann beruht darauf, dass er verkennt, in wiefern der Apriorismus kein Rationalismus, sondern ein Standpunkt ist, der über diesen wie über den Empirismus sich erhoben hat.

Auch Tobias' Einwendungen gegen Riemann und Helmholtz hat der Verf. deshalb nicht verstanden, und er weiss in denselben sogar kaum etwas Sachliches zu finden.

Das IV. Kapitel endlich giebt die „Grundzüge einer Theorie der Geometrie" gemäss dem mathematischen Nominalismus unseres Verfassers und seiner dargelegten Auffassung unseres Raumes. Bemerkt mag noch dies werden, dass nach Erdmann die Geometrie „als die Wissenschaft von dem Inhalt unserer Raumvorstellung" anzusehen ist. (S. 143.)

Viel kräftiger als es vom Standpunkte des Verf. möglich ist, lässt sich von demjenigen einer kritischen Besinnung über das Apriori die Behauptung begründen, dass die geschichtlichen Geisteswissenschaften und die Psychologie, wie Erdmann S. 173 anerkennt, sich nicht unter die angewandte Mathematik subsumiren lassen, „da sich hier gleichartige Maassbestimmungen innerhalb der psychischen Thätigkeiten selbst nicht auffinden lassen." „Möglich jedoch ist", heisst es ebendaselbst weiter, „dass die Fortschritte der Mechanik der organischen Körper uns dahin führen, mittelbar eine solche Uebertragung zu vollziehen, falls es sich bewährt, dass jeder Act der psychischen Thätigkeiten an Bewegungsvorgänge gebunden ist, also überall eine functionelle Beziehung zwischen ihnen besteht, die es erlaubt, jeden geistigen Vorgang als eindeutig durch molekulare Bewegungen bestimmt anzusehen." Solchen Fortschritt halten wir schon um deswillen für unmöglich, weil das Wesen des Geistes nicht aus den einzelnen Akten resultirt, in denen das psychische Leben funktionirt, sondern von allen diesen Vorgängen als ursprüngliche Grundlage vorausgesetzt wird. Auch Dr. Erdmann ahnt dies, wenn er zugiebt: „Diese Analogie hört auf bei den normativen Geisteswissenschaften, welche in Folge der Besonderheit der Bewusstseinsvorgänge aus der allgemeinen formalen Geisteswissenschaft, der Psychologie entstehen. Die Probleme der Logik, der Erkenntnisstheorie, der Aesthetik und Ethik, vertragen als solche, d. h. abgesehen von ihren thatsächlichen Grundlagen, keine mathematische Behandlung. Nur das Sein, nicht das Sollen bildet einen Gegenstand der Mathematik."

Wir halten auch das Sollen für ein Sein und das letz-

tere nur, soweit gewisse äussere Erscheinungsweisen desselben quantitativ auffassbar sind, der mathematischen Bestimmung zugänglich.

Ein Raumbegriff insonderheit, den ein kugelähnliches Gebilde versinnlichen soll, in dem eine unendliche Anzahl von Durchmessern senkrecht aufeinander steht, mag noch so consequent in Analogie sonst statthafter mathematischer Kombinationen entstanden sein: er ist dennoch in keiner Anschauung construirbar und deshalb ein leerer Begriff, also erkenntnisstheoretisch unhaltbar. Gegenüber den Ansprüchen, einer solchen mathematischen Kombination logische Bedeutung jenseits der analytischen Geometrie zuzugestehen, halten wir Lotze's von Erdmann (S. 48) citirtes, aber nicht widerlegtes Urtheil aus dessen Logik aufrecht: „So gewiss nun der Name des Raums für uns nur ein Ordnungssystem bedeutet, von welchem wir diese ursprüngliche, aus arithmetischen Betrachtungen allein gar nicht ableitbare Anschauung haben, so gewiss ist es logische Spielerei, ein System von vier oder fünf Dimensionen noch Raum zu nennen. Gegen alle solche Versuche muss man sich wahren; sie sind Grimassen der Wissenschaft, die durch völlig nutzlose Paradoxien das gewöhnliche Bewusstsein einschüchtern und über sein gutes Recht in der Begrenzung der Begriffe täuschen."

Bonn. J. H. Witte.

Ueber die Grenze der mechanischen Naturerklärung. Zur Widerlegung der materialistischen Weltansicht, von Dr. *G. Freiherr von Hertling.* Bonn, Ed. Weber's Buchhandlung (R. Weber und M. Hochgürtel). 1875. (VII. u. 163. S.) 8°.

Eine klar geschriebene, aber grade an Hauptfragen vorbeischwimmende Schrift. Der Verfasser skizzirt I. die mechanische und die teleologische Weltanschauung. Die neuere Naturforschung will sich nicht mehr in Träumereien über den möglichen Sinn einzelner Thatsachen oder über die Objektivirungen des Willens zum Leben ergehen, sondern sie forscht nach den Processen, welche die Erscheinungen bedingen und nothwendig entstehen lassen. Sie sieht daher Alles in der

Welt nach Ursache und Wirkung zusammenhängen und will alles Einzelne aus einer Vielheit zusammengehöriger Bedingungen erkennen. Ihren Ausdruck findet dieses Streben in der Vorstellung eines atomistischen Weltnebels, der in einzelnen Massen sich verdichtend, auf dem verdichteten Ball organisches Leben hervortreten lässt, bis dann bei fortgesetzter Verdichtung und Erkaltung das Leben wieder schwindet, die Massen selbst aber zusammenfallen und bei diesem Geschehen wieder so viel Hitze erzeugen, dass Alles aufs Neue zu Nebel verdunstet wird, worauf der Process von Verdichtung und Leben frisch beginnen kann.

Der Verfasser untersucht nun, ob in solcher Erklärung wirklich Alles nach Ursache und Wirkung zusammenhange oder nicht. Er beginnt diese Untersuchung, indem er II. nach dem Anfang der Bewegung fragt. Mit Recht hebt er hervor, dass Aristoteles und die peripatetisch scholastische Vorstellung des Mittelalters die Ruhe als das Erste, die Bewegung als das Zweite angesehen habe, dass aber umgekehrt in neuerer Zeit vielmehr die Ruhe als das Zweite, als das Resultat von Bewegungsantrieben gelte. Nicht um den Anfang der Bewegung handele es sich daher jetzt, sondern um die bestimmte Richtung der Bewegung, ob sie von Ewigkeit war oder einen Anfang hatte. Da nun die mechanische Anschauung die Ewigkeit des Weltprocesses fordert, so weist mit Recht der Verfasser darauf hin, dass die Forderung, Alles als Entwicklung zu begreifen, auch die Forderung eines Anfangs einschliesse; denn, wenn das Leben nach Ablauf einer Abkühlungszeit auftrat, so muss ein Anfang des Abkühlens gewesen sein, nicht nur für die Erde, sondern für das Weltall selbst. Woher aber der Anfang? Daran schliesst sich der III. Abschnitt: Die eingeschlagene Richtung des Weltlaufs mit der Frage: Woher diese Richtung? Denn das blosse Vorhandensein von Kohlenstoff, Wasserstoff und den übrigen Elementen macht das Spiel der Planeten, die Form der Rotation, die Organisation der Organismen noch nicht verständlich, und selbst wenn die Organismen nur höhere Mechanismen wären: woher die Nöthigung zum Anfang höherer Mechanik?

So liegt der Anfang der Entwicklung und die Art und Weise ihres Ganges ausserhalb des Erklärungsvermögens der mechanischen Anschauung. Der IV. Abschnitt: Der Zweck im Bereich des Lebendigen zeigt nun, dass der neueste Angriff auf den Zweck durch den Darwinismus selbst gezeigt habe, dass nicht alle Formen auf rein mechanischem Weg zu erklären seien. Darwin selbst bekennt, er habe der Selectionstheorie zuviel zugetraut.

Der V. Abschnitt: Die Macht der Naturgesetze und die Natur der Elemente macht auf das Unzutreffende des Ausdrucks: „das Wesen von Kraft und Materie ist unerkennbar" aufmerksam. Die Worte: Kraft und Materie sind ja nur Abstractionen, und nur das Wesen von Dingen kann interessiren. Dies ist aber nur aus Daten der Erfahrung zu gewinnen, und was finden wir dabei? Wir finden, dass thatsächlich an eine bestimmte Eigenschaft eine gewisse Form der Wirksamkeit gebunden, dass thatsächlich ein gewisser Zustand einen andern Zustand bedingt; aber warum ist dieser gegebene Zusammenhang? Die Bedingung aller Naturwissenschaft ist die Voraussetzung eines gesetzlichen, die Dinge und Ereignisse der Natur beherrschenden Zusammenhangs, aber doch sehen wir nur, dass thatsächlich solche Verknüpfung stattfindet, nicht aber, dass dies so sein müsse. So wenig wie das Wesen der Dinge, so wenig ist daher auch die innere Nothwendigkeit der Naturgesetze für uns erkennbar. Nur eine teleologische Weltansicht kann bei den Fragen nach Ursprung, Ziel und letzten Grund des Ganzen Auskunft geben.

Das Vorhandensein eines Zweckes ergiebt sich aber auch VI. aus dem moralischen Sollen und der Freiheit. Heute braucht kein Sokrates mehr die Existenz einer Norm sittlichen Lebens nachzuweisen, da Alle, selbst die Monisten, eine gleichmässig verbindliche Norm der Lebensführung behaupten; aber grade diese Behauptung der Existenz eines „Sollens", dies Gefühl der Verpflichtung begreift sich nur, wenn es für die Menschen einen Zweck des Daseins, eine Freiheit giebt. Ebenso führen VII. die seelischen Acte über den Mechanismus hinaus, denn wenn dieselben auch

ch so sehr an Gehirnbewegungen gebunden sind, so muss ch ein Subject da sein, das ihrer sich bewusst wird, und s auf Grund seiner Einheit den materiellen Zustand in ie Vorstellung umsetzt.

Der Verfasser zeigt nun im VIII. Abschnitt (Empirismus, riticismus und kritischer Realismus), wie der Empiismus behauptet, er sei das unmittelbare Ergebniss der Erhrung und exacten Methode, nicht aber das der Speculation; , wie er sogar, um den Werth anderer Anschauungen geig zu machen, behauptet, die Grenze mechanischer Erkläng sei die Grenze menschlicher Erkenntniss überhaupt, und as darüber hinausgehe, sei nur Gebilde dichterischer Phansie oder religiöses Dogma. Aber ist der Satz von der Ewigit der Materie, ist der von der Einheit und Nothwendigkeit r Naturgesetze aus der Erfahrung gewonnen? Sicher nicht, id so beweisen gerade diese beiden Sätze, die Grundpfeiler s Mechanismus, dass die Erfahrung nicht die einzige Quelle r Erkenntniss ist. Ja, es zeigt sich, dass der menschliche ist keine leere Tafel ist, sondern ein spontan Thätiges, ler wie man seit Kant sagt, ein aprioristischer Factor. Es igt sich ferner, dass es zuletzt die Gesetze des Denkens id, an denen wir unsere wissenschaftlichen Vorstellungen essen, und an denen sie ihre Verwerfung und Bestätigung iden. In der Organisation unseres Denkens liegt es denn ich, dass wir jedes Werden als ein Gewirktwerden und jede enderung als das Erzeugniss einer Ursache fassen. Aber o soll nun, bei dieser Nöthigung des Denkens, der Punkt in, von dem die Frage nach der Ursache aufhört? Warum it Kant's Kriticismus die Grenze grade vor der Frage nach m Ganzen setzen? Wir können ja überhaupt nicht unmitlbar an die äussern Dinge heran, wir kommen aus unserm nken, aus unsern Vorstellungen nicht heraus. Eben desalb stellt sich stets die Vorstellung zwischen die Dinge und is, und die Forderung erwächst daher: die Dinge so zu nken, wie sie gedacht werden sollen. Diese Forderung wächst aber zugleich aus dem Vertrauen, dass durch lgerichtige Bethätigung seiner eigenen Natur dem Denken e Fähigkeit innewohne, Beziehungen zu entdecken, welche

zwischen den einzelnen Theilen der wahrnehmbaren Wirklichkeit thatsächlich bestehen, und dass in diesen Beziehungen der Inhalt der Dinge selbst gedacht und erkannt werde. Somit ist Denken nicht Sein, und Sein nicht Denken, aber beide sind für einander da, und das Räthsel löst sich, wenn wir annehmen, dass auch dem Seienden ursprünglich ein Gedanke zu Grunde liegt. Diese Anschauung führt nicht zu Zwiespältigkeit oder Dualismus, denn die Vielheit der Dinge weiss sie bedingt durch die Einheit eines Gedankens; das einträchtige Wirken und die zwingende Macht der Naturgesetze leitet sie ab aus der Macht und Weisheit einer höchsten Ursache. „In der Einheit der schöpferischen Ursache glaubt sie denn das Ziel der Einheit suchenden Vernunft wirklich erreicht zu haben, soweit es die allgemeinen Schranken unseres Erkennens zulassen."

Mit Interesse folgten wir dem Gedankengang von Hertling's, aber sind doch unbefriedigt am Schluss, da eine Frage vermieden ist, die eine Schrift über die Grenzen des Naturerkennens nicht übergehen darf: die Frage nach dem Verhältniss von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie. Das Vermeiden dieser Frage nimmt uns die Möglichkeit, aus dieser Schrift zu entscheiden, ob der Verfasser die Fahne der menschlichen Denkfreiheit wirklich hoch hält, welche aufgesteckt zu sein scheint.

Mit der Annahme, dass auch Gott in's Gebiet des Erkennens falle, mit der Unterscheidung von Natur und Wesen, mit dem Hervorheben, dass das Wissen auch ein Willens- und Gemüthsact sei, ist von Hertling freilich über Kant hinausgegangen. Aber ob er damit auch zu jenem freien Standpunkt fortschreiten will, von dem aus man mit Hegel sagen kann: Die Religion ist das Denken des Unendlichen in Vorstellungen, die Philosophie ist das Denken desselben in Begriffen, insofern die Philosophie Gott in seiner wahren Natur, seinem Wesen entsprechend denken will, indess im gewöhnlichen Leben man sich oft mit unklaren Vorstellungen von ihm begnügt? Ob von Hertling zu jener Gewissheit fortschreiten will, dass das erkennende Ich als Kraft der Persönlichkeit ein Vermögen sei, die Wahrheit der Dinge durch eigene Thätig-

keit, also unabhängig von jedweder Autorität zu gewinnen? Dies beides ist aus seiner Schrift nicht zu ersehen, da sie auf das erkenntnisstheoretische Gebiet der Natur des menschlichen Geistes, und auf das Verhältniss von Glauben und Wissen nicht eingeht. Wenn er auch nicht, wie der Monismus, vom Glauben deshalb nicht spricht, weil dieser werthlos sei gegenüber dem Wissen, so liess er ihn doch vielleicht darum ausser Acht, weil seiner Meinung nach Glaube und Religion zu hoch stehen, um in's Gebiet menschlichen Denkens gezogen zu werden, und weil sie ihren eigenen unfehlbaren Weg neben der Wissenschaft gehen. L. Weis.

Die Philosophie Shaftesbury's. Dargestellt von Dr. *Georg von Gizycki.* Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter. 1876. 8°. (XII u. 200 S.)

Der Verfasser verfolgt im vorliegenden Werk nicht nur den Zweck, die Moraldoctrin Shaftesbury's ihrem Inhalt, ihren Voraussetzungen und ihren wesentlichen Consequenzen nach darzustellen, sondern auch sie zugleich als die „Philosophie Shaftesbury's" mit dem Anspruch auf Alleingültigkeit in der Ethik geltend zu machen. In ersterer Hinsicht muss man Herrn von Gizycki Dank wissen, dass er einem in Deutschland bisher trotz der von Professor Spicker gelieferten Arbeit nur wenig beachteten Schriftsteller seinen Fleiss zugewandt hat, und ihn durch seine mit Lebendigkeit und Sachkenntniss geschriebene Monographie dem Bewusstsein der Gegenwart näher bringt. Was aber den andern Gesichtspunkt, die Empfehlung Shaftesbury's als Moralphilosophen betrifft, so wird das Urtheil darüber anders ausfallen müssen, zumal der Verfasser die Principien des Engländers auf Kosten der Kantischen Ethik herausstreicht. — Nach einer Einleitung (I), welche eine kurze Darstellung des Lebens seines Helden giebt, dessen Werke schildert und sich dann weiter über den Charakter der Schriftstellerei und die allgemeinsten litterarischen Gesichtspunkte desselben verbreitet, tritt der Verfasser (II) in eine Kritik des Kantischen Moralsystems ein, dessen Grundbegriffe er als unnatürlich und unwahr verwirft. Nun erst wendet er sich der Darstellung dessen zu, was er

die Shaftesbury'sche Philosophie nennt. Die Grundlage derselben bildet eine Theorie der Affecte, welche nach verschiedenen Kategorien eingetheilt und für die Grundlage alles Handelns erklärt werden (III). Die ethische Theorie selbst beschäftigt sich theils mit der Bestimmung des Tugendbegriffs (IV), theils mit der moralischen Aenderung oder Charakterbildung (V); ausserdem kommt noch das Verhältniss zur Religion in Betracht, welches zum Schlusse (VI) abgehandelt wird.

Hat der Verfasser auch versäumt, das Verhältniss Shaftesbury's zu seinen Vorgängern in Erwägung zu ziehen, wobei eine Erörterung der naheliegenden Beziehungen zur Locke'schen Lehre von besonderem Interesse gewesen sein würde, so empfängt man doch aus dem Buch ein recht klares und deutliches Bild der moralphilosophischen Ansichten des Engländers, dessen grosse litterarischen Vorzüge Dr. von Gizycki ausserdem wohl zu würdigen und gut, darzulegen versteht. Der schwache Punkt des Werkes aber ist, dass der Verfasser den feinen Hedonismus Shaftesbury's im Gegensatz zu Kant's rigoristischer Moraltheorie als Grundlage der Ethik glaubt anpreisen zu sollen. Er kann dies nur nach Beseitigung des Kant'schen Begriffs der transscendentalen Freiheit und Autonomie des Willens, wobei Schopenhauer als der „consequente Kant" oder als „Kant zu Ende denkend" Hülfe leisten muss. Wird denn aber nicht, so fragen wir dagegen, mit dieser Polemik gegen Freiheit und Selbstbestimmung der Moralphilosophie jedweder Boden entzogen? Dr. von Gizycki braucht sein ganzes Buch hindurch die Begriffe des Guten und Bösen als ethische, aber welchen Sinn behalten diese denn, wenn er den freien Willen aufhebt? Er erklärt die Glückseligkeit für den obersten Naturzweck und das eigentliche Moralprincip, aber die Frage ist grade, worin doch die Glückseligkeit besteht und das „befriedigte Bewusstsein", von dem er redet. Wenn der Verfasser immer das „Naturgemässe" premirt und die Kantische Theorie der Unnatur beschuldigt, so hätte er doch erst beweisen sollen, dass der kategorische Imperativ der recht verstandenen menschlichen Natur zuwiderläuft. Die blosse Versicherung, dass es so sei, hilft nichts. Die Natur, wie schon Aristoteles erklärte, thut nichts

msonst: nun gab sie uns aber das Bewusstsein der Pflicht nd erhob uns eben dadurch weit über alle anderen Geschöpfe in dem Umkreis unseres Daseins. Ja, sie erhob uns amit gewissermassen über uns selbst, insofern nicht nur die elbstischen, sondern auch die sympathischen Gefühle (bei enen Dr. von Gizycki mit Shaftesbury stehen zu bleiben ns anweist) dem unbedingten Respect vor der Heiligkeit er Pflicht weichen müssen. Wenn Hedoniker und Utilitarier eut zu Tage die physische Seite des menschlichen Wesens als ie Hauptsache hervorzuheben lieben, da diese doch nur die onditio sine qua non unseres Handelns ist, so wird trotz Darinismus und Schopenhauerei die Anerkennung unseres geigen Wesens und idealen Berufs, der dem recht verstandenen efühlsleben nicht nur nicht zuwiderläuft, sondern ihm im egentheil allein die volle Befriedigung schaffen kann, auch llein der Ethik zur Voraussetzung dienen müssen.

C. Schaarschmidt.

Zur Leibniz-Literatur.

. **Leibniz und Baumgarten.** Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aesthetik von *Johannes Schmidt*, Dr. phil. Halle a. d. S., Lippert (M. Niemeyer). 1875. 8°. (Vorw., Inhaltsangabe u. 122 S.).

. **Leibniz' Psychologie.** Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaft. Von Dr. *Friedr. Kirchner*, Lic. theol. Cöthen, P. Schettler. 1875. (VIII u. 104 S.).

. **Gottfried Wilhelm Leibniz.** Sein Leben und Denken. Von Lic. Dr. *Friedr. Kirchner*. Cöthen, P. Schettler, s. a. (VII u. 363 S.).

Die erste der oben angeführten Schriften von Dr. Joh. chmidt ist eine auf Veranlassung der philosophischen Facultät in Halle entstandene Preisschrift, welche die Aesthetik Baumgarten's und deren Abhängigkeits-Verhältniss zu Leibniz' hilosophie behandelt, dabei aber auch sich über Lotze's, immermann's und Anderer ästhetische Grundsätze kritisch rernehmen lässt. Der Verfasser giebt zunächst den Inhalt der eiden ästhetischen Schriften A. Baumgarten's, der meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (1735)

und der aesthetica (1750 u. 1758) analysirend und vergleichend wieder und legt dann im Allgemeinen und Besondern die Beziehungen dar, in welchen diese Arbeiten Baumgarten's zu Leibniz' psychologischen und ästhetischen Lehren stehen. Mit Lotze bezeichnet er als Hauptmotiv des fortdauernden Interesses für die Erstlingsgestalt, die Baumgarten der beginnenden Aesthetik gab, „einige auf lange Zeit wichtig gebliebene Gesichtspunkte, welche er der Philosophie seines Meisters Leibniz entlehnte, und formulirt das Facit seiner Vergleichung Beider dahin, dass die grundlegenden Definitionen der Aesthetik Baumgarten's sich zwar nicht in vorzüglicherer, aber in gleichwerthiger Gestalt schon bei Leibniz finden". Aus dessen geistvollen Aphorismen erwuchs also Baumgarten's System der Aesthetik — selbstverständlich unter Vermittlung der wolfischen Philosophie —, die dessen Urheber in dem Bewusstsein, dass das Schöne nicht mit dem logischen Denken, sondern mit unauflöslichen Empfindungen und Anschauungen erfasst werde, im leibniz-wolfischen Geiste als Theorie des sinnlich verworrenen Erkennens begründete. So baut nach Dr. Schmidt's kühnem, aber bezeichnendem Bilde diese Aesthetik „aus leibnizischen Reisern das Nest, von dem der Aar der kantischen Aesthetik mit mächtigem Fluge sich erheben sollte".

Nächst der Erörterung dieses specifischen Verhältnisses, in dem das Philosophiren Baumgarten's zur leibniz-wolfischen Lehre steht, ist in dem Büchlein besonders noch der Hinweis auf die Anregungen, welche die Gründung einer deutschen Aesthetik aus dem damaligen litterarischen Leben der Nation empfing, sowie auf den Umstand interessant, dass Baumgarten selbst sich als Dichter versucht hatte, also von einem so zu sagen praktischen Interesse aus an die Theorie des Schönen kam. Dr. Schmidt hat sich bei seiner Arbeit verständiger Weise einerseits auf Lotze's inhaltreiches und bedeutendes Buch über die Geschichte der deutschen Aesthetik, andererseits auf die immer gründlichen und zuverlässigen Forschungen Danzel's gestützt: es wäre zu wünschen, dass er von Baumgarten aus nunmehr auch zur Darstellung der Theorien Sulzer's, Eschenburg's und besonders Mendelssohn's überginge, der den Uebergang zu Kant auf diesem Felde näher vermittelt hat.

Die beiden folgenden Schriften des Lic. Dr. Kirchner tragen nen von einander ganz verschiedenen Charakter. „Leibniz' sychologie" gibt eine kurze Uebersicht der leibnizischen hilosophie vom Standpunkt der Monadologie oder, wie der erfasser sagt, der Psychologie aus, wobei die Gedanken des rossen Mannes durch Bezugnahme auf die Hypothesen oder ngeblichen und wirklichen) Resultate der neuesten Naturrschung theils erläutert, theils ergänzt werden sollen. Fällt ei dieser Weise der Darstellung auch mitunter auf Leibizens Ideen ein willkommenes Licht, so ist doch andrerseits icht immer vermieden worden, das ihm Eigenthümliche dem päteren und keineswegs immer Besseren allzusehr anzunähern. o erklärt z. B. Dr. Kirchner (p. 22), die Monaden seien qualitativ alle gleich", weil sie „vorstellende Kräfte" seien, as zwar (p. 39) durch Hinweis auf Häckel's Meinung von er Wesensgleichheit des Menschen mit den Thieren begründet ird, Leibniz' Sinn aber gewiss nicht trifft; so vergleicht er pag. 50—51) die leibnizische Monadentheorie mit dem Atoismus Democrits auf eine Weise, welche keinem von beiden heilen gerecht wird; so verwischt er (pag. 69—72) auch len Unterschied Leibnizens von Locke auf Grund einer der örterung beigesellten Kritik, deren Voraussetzungen dem echanismus und Darwinismus unserer Tage entspringen. m so auffallender ist es, dass Dr. Kirchner versäumt hat, iejenigen Stellen der Nouveaux Essais (im 6. Kapitel des dritten uchs) herbeizuziehen, in denen der Gedanke der Descendenzeorie nicht undeutlich auftaucht und die denn vielleicht auch ieser Theorie den Ursprung gegeben haben, da wenigstens eibnizianer, wie Maupertuis und Robinet, zunächst darauf ingingen und damit Lamarcks Vorgänger geworden sind.

Man kommt daher trotz der lebhaften und anziehenden rt, mit der Dr. Kirchner seinen Gegenstand behandelt, durch ein Buch nicht zu einer recht klaren Einsicht in das eigentche Wesen der leibnizischen Monadenlehre, wenn man nicht chon die Kenntniss derselben zur Lectüre hinzubringt, und ird auch in diesem Falle durch den Umstand, dass man die äufig recht anfechtbaren Hypothesen neuester Naturforscher elegentlich mit in den Kauf nehmen muss, gestört. Erst

am Schluss zeigt der Verfasser, dass er sowohl selbst für Leibnizens Denkweise ein gutes Verständniss hat, als auch dasselbe für Andere zum Ausdruck zu bringen weiss.

Die dritte der angeführten Schriften ist, wie Dr. Kirchner in der Vorrede sagt, dem Wunsche entsprungen, durch eine Sammlung von Leibniz' Hauptgedanken das allgemeine Interesse auf ihn zu lenken. Wir erhalten also eine Anthologie aus des Philosophen Schriften, welche, in 31 Rubriken getheilt, dessen Ansichten nicht nur über philosophische, sondern auch theologische, politische, sprachwissenschaftliche und sonstige Dinge mitzutheilen bestimmt ist. Dazu kommt ein besonders nach Guhrauer gearbeitetes Leben Leibnizens, die bekannte kleine Autobiographie desselben, und am Schluss ein Verzeichniss von nicht weniger als 197 „Hauptschriften". Die Auswahl der Aphorismen ist recht geschickt getroffen und wohl geeignet, den oben angezeigten Zweck zu erfüllen: wenn aber Dr. Kirchner hinzusetzt, dass seine Absicht gewesen sei, nicht nur für Gebildete im Allgemeinen eine Blumenlese leibnizischer Gedanken zu geben, sondern auch Gelehrten ein Quellenbuch zum Studium Leibnizens und seiner Zeit zu bieten, so bekundet er über das Quellenstudium der Gelehrten eine ganz curiose Anschauung, wie sie höchstens etwa auf Solche passt, die den Mangel an eigenen Gedanken durch das Aufstecken fremder Federn zu verdecken suchen.

C. S.

Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie. Bearbeitet von Dr. *Ludw. Noack*, ord. Honorarprofessor und erstem Bibliothekar a. d. L. Univ. zu Giessen. Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag) 1877. Lfrg. I. (p. 1—80) gr. 8°.

Der Gedanke der Herausgabe eines biographischen Wörterbuches zur Geschichte der Philosophie ist sicher ein glücklicher, und der Anfang der Publication, welcher in der ersten, fünf grosse Bogen starken Lieferung bereits vorliegt, verspricht eine tüchtige und zweckentsprechende Ausführung. Da in dem Werke nur den bedeutendsten Denkern und den wichtigeren Schulen eine grössere Ausführlichkeit gewidmet

vird, kann trotz der sehr grossen Anzahl der einzelnen Arikel, welche überall das Wichtigste von dem Leben und der ehre, über die Schriften und die litterarische Verwerthung ler in der Geschichte der Wissenschaft namhaften Philosophen n knapper Form beibringen, der Abschluss des verdienstlichen Unternehmens Noacks in kurzer Zeit und in einer Form erwartet werden, die das Buch zu einem willkommenen Hülfsmittel und Handbuch aller der Philosophie Beflissenen machen wird. C. S.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Encyclopädie. Bibliographie. Zeitschriften.** Philosophie der Philosophie. 2. (Titel-)Ausg. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. 3 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie. 1877. April bis Juni. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto, pro 10 Exempl. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, hrsg. von J. H. v. Fichte, H. Ulrici und J. U. Wirth. Neue Folge. 71. Bd. 1. Hft. gr. 8. Halle, Pfeffer. pro cplt. n. 6 M.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Noack, L., Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie. 1. Liefr. Lex.-8. Leipz., Koschny. n. 1 M. 50 Pf. — Platon's Apologie und Kriton. Uebers. von F. Schleiermacher. (Universal-Bibliothek Nr. 895.) 16. Leipzig, Ph. Reclam. n. 20 Pf. — Ciceronis, M. Tullii Cato major de senectute. Für den Schulgebrauch erlkärt von G. Lahmeyer. 4. Aufl. gr. 8. Leipzig. Teubner. 60 Pf. — Werner, K., Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Duns Scotus. gr. 4. Wien, Gerolds Sohn in Comm. n. 4 M. — Werner, K., Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Lex.-8. Wien, Gerolds Sohn in Comm. n. 80 Pf. — Werner, K., Ueber Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienischen Philosophie. 8. Wien, Gerolds Sohn in Comm. n. 40 Pf. — Kannengiesser, P., Dogmatismus und Skepticismus. Eine Abhandlung über das methodologische Problem in der vorkantisch. Philosophie. gr. 8. Elberfeld, Fassbender. 1 M. 60 Pf. — Speckmann, A., Ueber Hume's metaphysische Skepsis. gr. 8. Bonn, Behrendt in Comm. n. 1 M. — Michelis, F., Staudenmaier's wissenschaftl. Leistung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. gr. 8. Freiburg i. Br., Wagner'sche Buchh. n. 1 M.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Stöckl, A., Der Materialismus geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen. gr. 8. Mainz, Kirchheim. 1 M. 50 Pf. — Kant, J., Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 1 M. — Wright, C., Philosophical discussions. With a biographical sketch of the author by Ch. E. Norton. 8. London 18 sh.

IV. **Zur Logik und Erkenntnisslehre.** Planck, K. Ch., Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit. Zur Kritik aller kantischen und nachkantischen Begriffsverkehrung. gr. 8. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung. n. 2 M. 50 Pf. — v. Stein, H., Ueber Wahrnehmung. gr. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 1 M.

V. Zur Anthropologie und Psychologie. Trede, Th., Der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts. gr. 8. Kiel, Lipsius und Tischer. n. 1 M. — Plagge, Th., Der Mensch und seine psychische Erhaltung. 3. (Titel-)Ausg. 8. Neuwied, Heuser'sche Verlags-Buchh. n. 2 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgeg. von M. Lazarus und H. Steinthal. 9. Bd. 4. Heft. gr. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 2 M. 40 Pf. — Beneke, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Neu bearbeitet von J. G. Dressler. 4. Aufl. gr. 8. Berlin, Mittler und Sohn. 4 M. 80 Pf. — Battle, A. J., a treatise psychological and theological, on the human will. 8. London 5 sh. — Siebeck, H., Das Traumleben der Seele. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, hrsg. von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Hft. 278.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 75 Pf. — Kardec, A., Der experimentelle Spiritismus. Das Buch der Medien. Liefr. 6, 7, 8, 9. gr. 8. Leipzig, Mutze. à n. 80 Pf.

VI. Zur Naturphilosophie. Schultze, F., Ueber die Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. gr. 8. Jena, Duft. n. 1 M. — Scheffler, H., Die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Prinzipien der abstrakten Wissenschaften. 2. Thl. 2. Liefr. gr. 8. Leipzig, Förster. n. 12 M. [S. ob. S. 143.] — Huber, J., Die Forschung nach der Materie. gr. 8. München, Th. Ackermann. n. 2 M. — Darwin's, Ch., Gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. Liefr. 59 u. 60. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 409.] — Teichmüller, G., Darwinismus und Philosophie. gr. 4. Dorpat. (Leipzig, K. F. Köhler.) n. 3 M. — Büchner, L., Aus dem Geistesleben der Thiere. (Allgem. Verein für deutsche Literatur. 3. Serie. 3. Bd.) 2. Aufl. gr. 8. Berlin, Hofmann's Separat-Cto. geb. n. 6 M. — Rau, A., Die Grundlage der modernen Chemie. Eine historisch-philosoph. Analyse. gr. 8. Braunschweig, Vieweg u. Sohn. n. 2 M. 40 Pf.

VII. Zur Rechtsphilosophie, Ethik und Culturgeschichte. Bierling, E. R., Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe. 1. Theil. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 3 M. — Mayr, G., Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben. Statistische Studie. (Die Naturkräfte. Eine naturwissenschaftliche Volks-Bibliothek. Bd. 23.) München, Oldenbourg. n. 3 M. — Lexis, W., Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschl. Gesellschaft. g. 8. Freiburg i. Br., Wagner. n. 2 M. 40 Pf. — Grünebaum, E., Die Sittenlehre des Judenthums anderen Bekenntnissen gegenüber. 2. Aufl. gr. 8. Strassburg, Schneider. n. 6 M. — Weill, M. A., La morale du judaisme. Tome 2. gr. 8. Paris, Vieweg. n. 5 M. — Lilienfeld, P. v., Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. 3. Thl. Die sociale Psychophysik. gr. 8. Mitau, Behre's Verlag. n. 10 M. — Ritter, H., Ueber das Böse und seine Folgen. Hrsg. von D. Pei ers. 2. (Titel-)Ausg. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. 6 M. — Reich, E., Ueber Unsittlichkeit. Hygieinische und politisch-moralische Studien. 2. (Titel-)Ausg. 8. Neuwied, Heuser'sche Verlagsbuchh. 3 M. — Hehn, V., Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergange aus Asien nach Griechenland u. Italien, sowie in d. übrige Europa. 3. Aufl. 9. u. 10. (Schluss-)Liefr. gr. 8. Berlin, Gebr. Borntträger. à n. 1 M.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Happel, J., Die Anlage des Menschen zur Religion vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus betrachtet und untersucht. gr. 8. Haarlem. (Leipzig, E. Günther's Verlag.) n. 6 M. — Asmus, P., Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. 2. Bd. 2. Hälfte (Schluss). gr. 8. Halle, Pfeffer. n. 3 M. [S. ob. S. 409.] — Knauer, G., Der Himmel des Glaubens. Eine christliche Darlegung auf philosophischem Grunde. 8. Halle,

Buchhandlung des Waisenhauses. 2 M. 70 Pf. — Schreiber, E., Die Principien des Judenthums verglichen mit denen des Christenthums. gr. 8. Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung. n. 2 M.

IX. Zur Philosophie der Geschichte. Arndt, E. M., Geist der Zeit. 6. (Titel-) Aufl. 8. Altona, Hammerich. 4 M. 50 Pf.

X. Zur Sprachphilosophie. Noiré, L., Der Ursprung der Sprache. gr. 8. Mainz, von Zabern. n. 8 M. — Wild, P., Sprache und Schrift. gr. 8. Amberg, Habbel. n. 1 M.

XI. Zur Aesthetik. Grün, A., Die Poesie der Natur. gr. 8. Strassburg, Schneider. n. 40 Pf. — Bahnsen, J., Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. gr. 8. Lauenburg i. P., Ferley. 2 M. 70 Pf. — Speyer, O., Ueber das Komische und dessen Verwerthung in der Poesie. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Hft. 276.) gr. 8. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 75 Pf. — Swiecianowski, J., Die musikalische Scala in der Welt. Was ist Schönheit? 2. Aufl. gr. 8. Berlin, Stuhr'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Dasselbe. Mit einem Auszug aus dem gekrönten Werke: Die aesthetische Scala der griechischen und römischen Baukunst. 2. Aufl. gr. 8. Ebdas. n. 2 M. 50 Pf. — Zimmermann, R., Glaube und Geschichte im Lichte des Dramas. Ein Beitrag zur Philosophie des Dramas. Lex.-8. Wien, Gerold's Sohn in Comm. baar 50 Pf.

XII. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erscheinenden Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. 1877. April bis Juni. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 80 Pf. — Listy filologické a paedagogické. Red. J. Kvicala a J. Gebauer. Rocnik 4. Sesit 1—2. gr. 8. Prag. Gregr u. Dattel. pro cplt. n. 7 M. — Keber, A., Zur Methodik und Pädagogik. Gesammelte Aufsätze. 8. Cöthen, Schulze. n. 2 M. 50 Pf. — Frick, O., Das Wesen der wahren Bildung. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Bd. 2. Hft. 3.) gr. 8. Frankfurt a. M., Zimmer'sche Buchhandl. n. 1 M. — Ascher, F., Briefe an meinen Sohn. Anleitung zur Selbsterziehung. 8. Berlin, Berggold. Cart. n. 2 M. 25 Pf., geb. n. 3 M. — Kilian, Die Schulfrage als Beitrag zum Culturkampf des 19. Jahrhunderts. 8. Strassburg, Schultz & Co. n. 80 Pf. — Nohl, C., ein neuer Schulorganismus. Zugleich Kritik des gesammten Schulwesens. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlags-Buchhandlung. n. 4 M. — Runge, W. O., Pädagogische Zeitstimmen. 2. Ausg. (Pädagogische Sammelmappe No. 22.) n. 1 M. 50 Pf. — Wyss, Zur Schulreform. Eine Studie. 8. Frauenfeld, Huber. n. 80 Pf. — Franz, Rathgeber bei der Wahl des Berufs. gr. 16. Görlitz, Remer's Buchhandlung. n. 3 M. — Franz, Die Berufswahl der Frau. gr. 16. Görlitz, Remer's Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Kehrein, J., Handbuch der Erziehung und des Unterrichts zunächst für Seminarzöglinge und Elementarlehrer. 2. Aufl. 8. Paderborn, Schöningh. n. 2 M. 70 Pf. — Kellner, L., Kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichts mit vorwaltender Rücksicht auf das Volksschulwesen. 2. Aufl. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlags-Buchh. n. 2 M. — Kösterus, F., Frauenbildung im Mittelalter. Eine culturhistorische Studie. gr. 8. Würzburg, Woerl. 60 Pf. — Seyffarth, W., Johann Heinrich Pestalozzi. Nach seinem Leben und aus seinen Schriften dargestellt. 7. Aufl. (Pädagogische Sammelmappe No. 21.) gr. 8. Leipzig, Siegismund & Volkening. n. 1 M. 50 Pf. — Fölsing, J., W. J. E. Curtmann. Sein Leben und Wirken, seine Bedeutung als Pädagog. 2. Ausg. (Pädagogische Sammelmappe Heft 13.) gr. 8. Leipzig, Siegismund & Volkening. n. 1 M. 20 Pf. — Necker von Saussure, Die Erziehung des weiblichen Geschlechtes. 2. (Titel-) Ausg. gr. 8. Leipzig, Siegismund & Volkening. 4 M. — Schulen, die höheren, und das bevor-

stehende Unterrichtsgesetz in Preussen. 2. Ausg. (Pädagogische Sammelmappe No. 23.) gr. 8. Leipzig, Siegismund & Volkening. n. 80 Pf. — Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen bei der 4. Säcularfeier ihrer Gründung im Jahre 1877. Lex.-8. Tübingen, Fues. Geh. n. 11 M. 80 Pf. — Kugler, B., Die Jubiläen der Universität Tübingen. Lex.-8. Tübingen, Fues. n. 1 M. 80 Pf. — Statistik der Universität Tübingen. gr. 8. Stuttgart, Lindemann. n. 2 M. — Weizsäcker, C. H., Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart. Lex.-8. Tübingen, Fues. n. 3 M. 80 Pf. — von Weizsäcker, C., Festrede bei der 4. Säcularfeier der Universität Tübingen am 9. August 1877. Hoch 4. Tübingen, Fues. n. 30 Pf. — Elze, Th., Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain. gr. 8. Tübingen, Fues. n. 2 M. — Festschrift zur 4. Säcular-Feier der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. gr. 4. Stuttgart, Aue. n. 3 M. — Festschrift der Gymnasien und der evangelisch-theologischen Seminarien Württembergs zur vierten Säcularfeier der Universität Tübingen. Ueberreicht von K. A. Schmid. 4. Stuttgart, Krabbe in Comm. 6 M. Darin: H. K. Ch. Planck, Ziel und Entwicklungsgesetz der alten Philosophie zu dem der neueren. — Festschrift zur Feier des 400jährigen Jubiläums der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen am 9. August 1877. Fol. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 8 M. — Gratulationsschrift des Gymnasiums zu Tübingen für die 4. Säcularfeier der Universität Tübingen 9.—11. Aug. 1877. 4. Tübingen, Fues. n. 1 M. 35 Pf. — Actenstücke in der Angelegenheit des Privatdocenten Dr. Dühring, veröffentlicht durch die Philosophische Fakultät der königl. Universität zu Berlin. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 50 Pf.

Philosophische Vorlesungen an den Deutschen Hochschulen

im Winter-Semester 1877/78.

I. Deutsches Reich. Berlin, Universität. O. Pfleiderer, Allgemeine Geschichte der Ethik; System der christlichen Ethik. — Frhr. v. d. Goltz, System der christlichen Ethik. — Vatke, Ueber das Wesen der Religion. — Lommatzsch, Repetitorien und Uebungen in der systematischen, besonders philosophischen Theologie. — Berner, Naturrecht oder Rechtsphilosophie mit den Grundlagen der Staatswissenschaften. — E. du Bois-Reymond, Physische Anthropologie. — Zeller, Uebungen in Erklärung von Aristoteles' Metaphysik, Buch 9 und 12; allgemeine Geschichte der Philosophie; Psychologie. — Harms, Ueber die Philosophie seit Kant; Logik und Metaphysik; System der gesammten Philosophie, insbesondere der Naturphilosophie. — Ad. Wagner, Ueber Eigenthum und Socialismus. — v. Treitschke, Geschichte der politischen Theorien von Platon bis zur Gegenwart; Politik. — E. Hübner, Ueber Cicero's Reden, philosophische Schriften, Briefe mit Erklärung ausgewählter Capitel dieser Schriften. — Lazarus, Philosophisches Conversatorium und Disputatorium; Psychologie. — Michelet, Privatissima über jede beliebige philosophische Disciplin. — Werder, Ueber dramatische Kunst. — Dieterici, Ueber die Philosophie des Maimonides und Erklärung ausgewählter Capitel aus dem Buch More Nebukim. — Althaus, Allgemeine Einleitung in die Philosophie der Geschichte; Logik und Erkenntnisslehre. — Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft; Encyclopädie und Methodologie der Philologie. — Märcker, Plato's Bücher von den Gesetzen; Rhetorik; rhetorische Uebungen; Aristoteles' Metaphysik. — Paulsen, Einleitung in das Studium der Philosophie; philosophische Uebungen; Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft; Pädagogik. — B. Erdmann, Philosophische Uebungen mit Be-

ziehung auf Hume's Untersuchungen über den menschlichen Verstand; Geschichte der Erkenntnisstheorie seit Locke. — Lasson, Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf unsere Zeit; Rechtsphilosophie. — Michaelis, Physiologie der Sprache. — Hochschule für Wissenschaft des Judenthums: Frankl, Prophetie und Offenbarung bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters. — Steinthal, Religionsphilosophie; Conversatorium über ethische und religionsphilosophische Punkte.

Bonn. A. Menzel, Moraltheologie. — Floss, Moraltheologie, I. Th. — Lange, Christliche Ethik. — Haelschner, Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Schaaffhausen, Anthropologie. — Knoodt, Vorsokratische Philosophie; Metaphysik. — Nasse, Politik. — Meyer, Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf die schöne Literatur; philosophische Gesellschaft zur Erklärung Kant's; Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. — Justi, Geschichte der Aesthetik. — Neuhäuser, Erkenntnisstheorie in der alten Philosophie; Logik; philosophische Uebungen. — Schaarschmidt, Darstellung und Kritik der Principien der Ethik; Psychologie. — J. Bernays, Lehren der vorplatonischen Philosophen und Erklärung ausgewählter Stücke aus ihren Werken; Einleitung in die platonischen Dialoge und Erklärung des Dialogs Gorgias. — v. Hertling, Philosophische Uebungen; über die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie. — Witte, Ueber die angeblichen philosophischen Consequenzen des Darwinismus; Grundzüge der Philosophie des Platon und Aristoteles; über Hauptpunkte der verschiedenen philosophischen Disciplinen.

Braunsberg. Marquardt, Ueber die Principien der Moraltheologie; Repetitorium und Disputatorium über Gegenstände der Sittenlehre. — Einleitung in das Studium der Philosophie; Logik und Erkenntnisslehre; Pädagogik.

Breslau. Bittner, Katholische Moraltheologie. — Krawutzky, Pädagogische Uebungen. — Lemme, Schleiermacher's Leben und System. — v. Bar, Encyclopädie der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie. — Elvenich, Dialektische Uebungen; Metaphysik. — W. Dilthey, Philosophische Uebungen; Logik; Geschichte der Pädagogik. — Th. Weber, Ueber das Verhältniss von Staat und Kirche; Rechtsphilosophie; Geschichte der griechischen Philosophie. — Körber, Ueber die Schopenhauer'sche Philosophie. — Dorn, Ueber die Erhaltung der Kraft für Studirende aller Facultäten. — Oginski, Encyclopädie der Philosophie; Religionsphilosophie. — Freudenthal, Grundzüge der griechischen Ethik und Erklärung der Republik Platon's.

Erlangen. Frank, Ethik. — v. Zezschwitz, Pädagogik und Didaktik. — Marquardsen, Rechtsphilosophie und allgemeines Staatsrecht. — Heyder, Logik und Metaphysik; Geschichte der Entwickelung der griechisch-römischen Philosophie; Conversatorium über die Grundprobleme der Philosophie. — Pfaff, Schöpfungsgeschichte. — Winterling, Poetik. — F. X. Schmid, Geschichte der Philosophie bis in die neueste Zeit; Logik und Metaphysik; Religionsphilosophie. — H. v. Ihering, Darwinismus.

Freiburg i. Br. Kössing, Christliche Moral. — v. Buss, Natürliches (allgemeines) Staatsrecht. — Rive, Lehre vom Staat (allgemeines Staatsrecht). — Sontag, Rechtsphilosophie. — Sengler, Geschichte der alten und mittelalterlichen Philosophie. — Weismann, Die Descendenztheorie in ihrer historischen Entwicklung. — Windelband, Geschichte der Philosophie von Kant bis auf die Gegenwart; philosophische Uebungen über Kant's Prolegomena. — Schmitt-Blank, Geschichte der Gymnasialpädagogik von Jacob Wimpfeling bis auf die Gegenwart.

Giessen. Lutterbeck, Die Philosophie des Apulejus nebst Erklärung ausgesuchter Stellen aus seinen Werken. — H. Hoffmann, Ueber die Darwin'sche Hypothese. — Bratuscheck, Geschichte der europäischen

Philosophie; philosophisches Repetitorium. — Schiller, Geschichte der Pädagogik. — Noack, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. — G. Zimmermann, Beleuchtung d. ästhetischen Systeme v. F. Th. Vischer. M. Carriere und R. Zimmermann. — W. Wiegand, Encyclopädie der Wissenschaften und Anleitung zum akademischen Studium; Privatissima in Philosophie; Erklärung und Kritik der dem Plato zugeschriebenen 13 moralisch-politischen Briefe mit einer Einleitung in die Brief-Literatur der Griechen überhaupt.

Göttingen. Bohtz, Aesthetik. — Lotze, Psychologie. — Sauppe, Uebungen des Königl. pädagogischen Seminart; im philologischen Seminar Aristoteles' Rhetorik; im philologischen Proseminar Xenophons Symposion. — Baumann, Geschichte der neueren Philosophie mit Einleitung über Patristik und Scholastik; Rechtsphilosophie; über die Ausbildung des Willens und des Charakters. — E. Krüger, Erziehungslehre; Geschichte der Musik v. 1500—1830. — Peipers, Geschichte der alten Philosophie: in einer philosophischen Societät Aristoteles' Metaphysik, Buch 1 und 12; in einer zweiten Leibniz' Monadologie. — Rehnisch, Logik und Encyclopädie der Philosophie. — Ueberhorst, Deductive und inductive Logik: über die Theorien der Raumanschauung. — G. E. Müller, Ueber Geschichte und Ziele der mechanischen Weltanschauung.

Greifswald. Hanne, Ueber die Bestimmung des Menschen vom Standpunkte des christlichen Glaubensbewusstseins mit näherer Berücksichtigung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Ansichten unserer Zeit über das Wesen der Seele. — Cremer, Christliche Ethik. — Arndt, Allgemeine Anthropologie. — Baier, Ueber Schleiermacher und Hegel; Psychologie; Religionsphilosophie; Uebungen einer philosophischen Gesellschaft (Kant's Kritik der reinen Vernunft). — Susemihl, Aristotelische oder Platonische Uebungen. — Schuppe, Philosophische Uebungen; Geschichte der neueren Philosophie von Cartesius an.

Halle. J. L. Jacobi, Die Systeme der Gnostiker. — J. Köstlin, Christliche Ethik. — Kramer, Didaktik; pädagogische Uebungen im theologischen Seminar. — Kähler, Abriss der Geschichte der philosophischen und theologischen Ethik als Einleitung zur letzten. — Erdmann, Historische Einleitung in die Logik; allgemeine Geschichte der Philosophie. — Ulrici, Geschichte der neueren Philosophie seit Kant; Geschichte der christlichen Kunst mit Benutzung des Königlichen Kupferstichcabinets. — Haym, Geschichte des deutschen Drama's seit Lessing; Logik und Einleitung in die Philosophie; philosophische Uebungen. — Krohn, Religionsphilosophie; Grundzüge der Pädadogik; Erläuterung des Systems von H. Lotze. — Thiele, Psychologie; philosophische Uebungen.

Hamburg, Akademisches Gymnasium. Isler, Aristoteles' Politik, Buch II ff. — Krause, Die Gesetze des menschlichen Herzens.

Heidelberg. Bluntschli, Allgemeine Staatslehre. — R. Heinze, Naturrecht (Geschichte und System der Rechtsphilosophie). — Röder, Naturrecht (Rechtsphilosophie) nach seinem Lehrbuch; Grundzüge des Naturrechtes, 2. Aufl. 1863. — Fürbringer, Entwickelungsgeschichte des Menschen. — Jurasz, Ueber die menschliche Stimme und Sprache für Zuhörer aller Facultäten. — K. Fischer, Entwicklungsgeschichte der christlichen Philosophie von den Anfängen des Christenthums bis zum Zeitalter der Reformation (incl.) über Goethe's Leben und Dichtungen. — Schöll, Aristoteles' Poetik. — Uhlig, Geschichte der Pädagogik und Uebersicht über den gegenwärtigen Stand des Gymnasialwesens in den Culturstaaten Europa's. — Frhr. v. Reichlin-Meldegg, Geschichte der Philosophie von den Ioniern bis zur Gegenwart. — O. Caspari, Anthropologie; Entwicklungsgeschichte des Menschen mit Rücksicht auf die Lehren des Darwinismus; über die Bedeutung des Principes der

Teleologie in den verschiedenen Systemen der Philosophie mit einem philosophischen Praktikum und Disputatorium.

Jena. Seyerlen, Philosophische und theologische Ethik. — Snell, Anthropologie. — Fortlage, Logik und Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften; natürliche Theologie. — Eucken, Geschichte der Philosophie seit dem 15. Jahrhundert; Geschichte und Hauptprobleme der Psychologie; Erklärung ausgewählter Abschnitte aus Aristoteles' Schrift über die Seele; Erörterung philosophischer Grundbegriffe in Anknüpfung an Cartesius principia philosophiae. — Rohde, Plato's Gastmahl. — C. V. Stoy, Psychologie nach seinem Buche „Psychologie etc." (Leipzig 1869); Gymnasialpädagogik; pädagogische Seminarverhandlungen; pädagogisches Praktikum. — H. Stoy, Geschichte der Pädagogik von Comenius bis auf Pestalozzi; pädagogisches Conversatorium. — Volkelt, Geschichte und Hauptprobleme der Aesthetik; ästhetische Uebungen auf Grundlage von Kant's Kritik der Urtheilskraft.

Kiel. Forchhammer, im philologischen Institut: Aristoteles' Nikomachische Ethik. — Thaulow, Encyclopädie der Philosophie nach seinem Handbuche; Rechtsphilosophie nach seinem Grundrisse; Aristoteles' Metaphysik in seiner Aristotelischen Gesellschaft; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Pfleiderer, Geschichte der neueren Philosophie; Schleiermacher als Theolog und Philosoph; philosophische Freiheitslehre. — Alberti, Geschichte der Philosophie der Griechen und Römer.

Königsberg. Dahn, Rechtsphilosophie. — J. Walter, Ueber die Grundlagen der moralischen Weltanschauung; Geschichte der neueren Philosophie von Cartesius bis auf Kant. — Quaebicker, Kant und die Philosophie unseres Zeitalters; Psychologie. — Arnoldt, Theorie des Bewusstseins mit Rücksicht auf Psychologie und Erkenntnisstheorie. — Baumgart, Lessings Dramaturgie und das deutsche Drama seiner Zeit.

Leipzig. R. H. Hofmann, Pädagogik und Geschichte derselben; pädagogisches Seminar, praktische Uebungen; Besuche von Lehr- und Erziehungsanstalten. — Rauber, Anthropologie. — Drobisch, Psychologie. — Masius, Allgemeine Erziehungslehre; Schulen und Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Zöllner, Astrophysik, II. Th., über die physische Beschaffenheit der Himmelskörper; über Cartesius, Berkeley und Kant. — Hildebrand, Ueber die Kunstform der deutschen Dichtung (Metrik und Poetik). — Fricker, Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — M. Heinze, Erkenntnisslehre und Logik; Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis zur Gegenwart; philosophische Uebungen, Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. — Wundt, Psychologie; Anthropologie. — Strümpell, Einleitung in die Philosophie und Logik; philosophische Ethik; wissenschaftlich-pädagogisches Prakticum. — Marbach, Ueber Goethe's Faust. — K. Hermann, Einleitung in die Philosophie und Logik; vergleichende Darstellung und Kritik der wichtigsten neueren philosophischen Systeme; Darstellung und Kritik von Hegel's Philosophie der Geschichte. — Ziller, Allgemeine Pädagogik; pädagogisches Seminar; philosophische Gesellschaft (aus der Geschichte der Philosophie). — Seydel, Psychologie; die Philosophie als Vermittlerin zwischen Theologie und Naturwissenschaft. — Th. Göring, Geschichte der alten Philosophie; über Mill's Logik. — Wolff, Logik nebst Geschichte der Logik; philosophische Uebungen (Besprechungen über Entwicklung und Lösung der hauptsächlichsten Probleme).

Marburg. A. Wigand, Naturwissenschaftliche Logik. — Bergmann, Philosophische Uebungen; Geschichte der Philosophie. — Cohen, Ueber die Weltanschauung des kritischen Idealismus; philosophische Uebungen; Psychologie.

München. Al. Schmid, Erklärung der theologischen Summa des hl.

Thomas von Aquin. — Wirthmüller, Moraltheologie, allgemeiner Theil. — J. Bach, Philosophie, Propädeutik, Noetik und Logik; Einleitung in das Studium der Quellen der klassischen Philologie; Erklärung der Divina commedia. — v. Holtzendorff, Ueber die culturgeschichtliche Entwickelung des Strafrechts seit dem Mittelalter. — W. H. Riehl, Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft und Geschichte der socialen Theorien; Culturgeschichte der Renaissance und Reformationszeit. — Kollmann, Anthropologie der europäischen Völker. — Beckers, Einleitung in die Philosophie, Psychologie, Logik und Metaphysik. — Frohschammer, Encyclopädie der Philosophie mit Logik; Geschichte der Philosophie; über die Philosophie von Spinoza und Leibniz. — K. v. Prantl, Logik und Encyclopädie der Philosophie; Entwickelung der Philosophie seit Kant. — Huber, Psychologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage; Geschichte der Philosophie; Erörterung wissenschaftlicher Zeitfragen. — Carriere, Aesthetik mit Charakteristiken epochemachender Kunstwerke und ihrer Meister; über Shakespeare. — Ranke, Anthropologie.

Münster. Schwane, Allgemeine Moraltheologie. — Karsch, Anthropologie. — Spicker, Metaphysik; philosophisches Conversatorium; kritische Geschichte der Philosophie von Kant bis auf die Gegenwart. — Schlüter, Geschichte der neueren Philosophie seit Cartesius. — Hagemann, Geschichte der neueren Philosophie seit Hegel; Psychologie.

Rostock. v. Stein, Geschichte der alten Philosophie; Psychologie; Pädagogik. — Weinholtz, Ideistische Grundlinien praktischer Philosophie nach seinem System; das Wesen der Philosophie und die Kunst des Philosophirens.

Strassburg. Holtzmann, Das Wesen der Religion. — E. A. Weber, Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis auf die Gegenwart; philosophische Uebungen. — Laas, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts seit der Gründung der Pariser Universität; formale Logik und allgemeine Methodologie der Wissenschaften; Kant's Apriorismus, genetische Erklärung und kritische Würdigung für Vorgerücktere im philosophischen Seminar. — Liebmann, Geschichte der neueren Philosophie; Psychologie; Leibniz' Versuch über den menschlichen Verstand, im philosophischen Seminar. — Vaihinger, Die Hauptsysteme der älteren und neueren Philosophie; ausgewählte Abschnitte aus Plato's Republik, im philosophischen Seminar.

Tübingen. H. Weiss, Christliche Ethik, Theil II. — Klett, Die philosophischen Systeme des Plato und Aristoteles. — Linsenmann, Moraltheologie, I. Theil. — Ege, Geschichte der griechischen Philosophie. — C. Köstlin, Goethe's Faust, I. und II. Theil nebst Einleitung in die Faustsage und Faustliteratur; Aesthetik der Poesie; Geschichte der philosophischen Moral- und Staatstheorien des Alterthums und der neueren Zeit. — v. Sigwart, Einleitung in die Philosophie und Logik; philosophische Anthropologie; philosophische Uebungen über Platon's Theaetet. — Fehr, Ueber Augustinus de civitate Dei. — Glass, Ueber die Behandlung der Hauptprobleme der Ethik durch Kant, Schleiermacher, Hegel; Beurtheilung der Principien des Socialismus vom Standpunkt der philosophischen Ethik. — Dieterich, Philosophische Ethik, einschliesslich Philosophie des Rechts, der Kunst und Religion. — L. Jolly, Das Unterrichtswesen der modernen Staaten. — v. Martitz, Geschichte der politischen Theorien. — Rümelin, Sociale Statistik.

Würzburg. Stein, Moraltheologie; über die Moralprincipien; Conversatorium über den I. Theil der Moraltheologie. — Stahl, philosophische Propädeutik, besonders für Theologen. — Gerstner, Politik; politische Statistik. — Flesch, Ausgewählte Capitel der Anthropologie. — Urlichs, Aesthetik mit neuerer Kunstgeschichte. — Stumpf, Geschichte der Philosophie; philosophische Uebungen. — Mayr, Logik und Metaphysik.

II. Die Schweiz. Basel. P. W. Schmidt, Culturgeschichte der christlichen Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart. — Cartier, Anthropologie. — Steffensen, Geschichte der Philosophie in der Christenheit bis auf Kant. — Nietzsche, Aristoteles' Rhetorik. — Siebeck, Einleitung in die Philosophie; Lesung und Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft; Aesthetik; pädagogisches Seminar. — Mähly, Rhetorik und declamatorische Uebungen.

Bern. Langhaus, Christliche Ethik. — Hirschwälder, Theologische Ethik, I. Theil. — Hurtault, Théologie morale. — Ris, Logik; Geschichte der neueren Philosophie von Kant an; philosophisches Repetitorium. — Hebler, Kant's Schriften und Philosophie; philosophische Uebungen; ästhetische Erklärung dramatischer Werke. — Rüegg, Pädagogik. — Trächsel, Psychologie; Geschichte der alten Philosophie; Kunstgeschichte. — Rohr, Aristoteles' Rhetorik.

Zürich. Schweizer, Philosophische Ethik. — G. Vogt, Geschichte und Grundzüge der Rechtsphilosophie. — Pfenninger, Geschichte der neueren Rechtsphilosophie. — Kym, Logik mit Metaphysik; Geschichte der antiken Philosophie; Religionsphilosophie; philosophische Uebungen. — Schweizer-Sidler, Ausgewählte Partien aus Lucretius Carus de rerum natura. — J. J. Müller, Einleitung in die Politik der Gegenwart. — Avenarius, Psychologie; Pädagogik; Spinoza's Ethik, Lectüre und Interpretation; freie Uebungen der Studirenden. — D. Fehr, Geschichte der Pädagogik; Aesthetik. — Heim, Urgeschichte der Menschen.

III. Russische Ostseeprovinzen. Dorpat. Teichmüller, Geschichte der neuesten Philosophie von Kant an; Aesthetik; Aristotelisches Prakticum. — Hörschelmann, Aristoteles' Rhetorik.

IV. Oesterreich. Czernowitz. Calinescu, Moraltheologie, I. Th. — Tomaszuk, Geschichte der Rechtsphilosophie von Hugo Grotius bis auf Kant. — Marty, praktische Philosophie oder Ethik; Einleitung in die Philosophie und Geschichte der Philosophie des Alterthums.

Graz. Schlager, theologia moralis, pars generalis et ex speciali officio hominis erga Deum et seipsum omnia. — Kergel, Philologische Uebungen an Plato's Apologia. — J. Nahlowsky, Praktische Philosophie mit besonderer Hervorhebung der ethischen Grundlagen des Rechts- und Staatslebens. — A. Riehl, Praktische Philosophie und Geschichte der moralphilosophischen Systeme; Grundzüge der Gymnasial-Pädagogik. — W. Kaulich, Praktische Philosophie; Grundzüge philosophischer Pädagogik.

Klausenburg. Jenei, Rechtsphilosophie. — Izász, Geschichte der neueren Philosophie, I. Hälfte; Psychologie. — Felméri, Encyclopädie der Pädagogik; Herbert Spencers philosophisches System; über englisches Schulwesen. — Hóman, Theorie und Geschichte der Rhetorik bei den Griechen und Römern. — Szumosi, Aristoteles' Poetik. — Meltzl, Arthur Schopenhauer und die moderne magyarische Dichtung.

Prag. Salát, Suppl., theologia moralis, pars generalis. — Löwe, praktische Philosophie; Geschichte der neueren Philosophie von Anfang des 17. Jahrhunderts bis einschliesslich Kant. — Kvicala, Erklärung der platonischen Dialoge Protagoras, Gorgias, Symposion mit einer Einleitung über die Tendenz und Composition dieser Dialoge sowie über die zeitliche Reihenfolge aller Dialoge (in böhmischer Sprache). — Willmann, Didaktik mit besonderer Rücksicht auf das Gymnasium; die Staats- und Erziehungslehren des Alterthums; pädagogisches Seminar, pädagogische Uebungen. — Durdik, Praktische Philosophie (böhmisch); Geschichte der neuesten Philosophie (böhmisch). — Hostinsky, Hauptpunkte der Aesthetik in der Tonkunst.

Wien. Universität. Krückl, Theologia moralis, pars prior; primis initiis errorum ethicam naturalem christianam nostra aetate inficientium. — Ricker, Pastoral-Didaktik. — Schüller, Allgemeine Erziehungs- und

verschiedenen philosophischen Systeme der Inder.

Wien. Hochschule für Bodencultur. Wilckens, Theorie d auf physiologischer Grundlage.

Proskau. Landwirthschaftliche Akademie. Heinzel, Ps Leo, Culturgeschichte.

Recensionen-Verzeichniss.

Amyntor, Randglossen zum Buche des Lebens. (Europa D. literar. Verkehr 13.)
Anhuth, Das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste (Sonntagsbeil. z. N. Pr. Ztg. 22; Ev. Gemeindebl. 25.)
Arndt, Geist der Zeit. (Grenzboten 26; Nordd. Allg. Ztg. 1
Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkte wicklung. 1. Bd. (Theol. Litztg. 14.)
Ballauff, Die Elemente der Psychologie. (Bl. f. literar. Unt
— Humanismus und Realismus. (Ztg. f. d. höhere Unterrich
Becker, Die Grenze zwischen Philosophie und exakter V (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Beneke, Neue Seelenlehre in anschaulicher Weise dargestellt (N. deutsche Schulztg. 44.)
Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart.
Beyer's Bibliothek pädagogischer Classiker. Eine Sammlur v. Mann. (Pädag. Archiv 19, 3.)
Beyer, Erziehung zur Vernunft. (Illustr. Ztg. 1176.)
Bonorden, Die Erkenntniss des Christenthums vom naturw Standpunkt. (Dtsch. Protestantenbl. 22.)
Classen, Physiologie des Gesichtssinnes etc. (Gött. gel. Anz
Dreher, Der Darwinismus und seine Stellung in der Philos Naturforscher 26; Europa-Chronik 27.)
Dressler, Lehrbuch der Anthropologie. (Die d. Schule IV,
du Prel, Der Kampf ums Dasein am Himmel. (Neue fr. I Lit. Rundschau 9.)
Ehrenfeuchter, Christenthum u. moderne Weltanschauung. (Th
Friedrich, Ueber Wahrheit und Gerechtigkeit. (L. C. 23.)
Göring, Raum und Stoff. (L C. 27.)
Gomperz, Neue Bruchstücke Epikur's. (L. C. 30).

Hellenbach, Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. (L. C. 30.)
Hennig, Herbart. Nach s. Leben etc. (D. d. Volkssch. 18.)
Heracliti Ephesii reliquiae. Rec. Bywater. (Jen. Litztg. 25.)
Herbart's pädagogische Schriften, herausgegeben v. Willmann. (Bl. f. lit. Unterh. 24.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. 1. Thl. (L. C. 24.)
Hoff, A. van, Die Lagerung der Atome im Raume. Deutsch bearb. von F. Herrmann. (Allg. Chemikerztg 17.)
Hoffmeister, Comenius und Pestalozzi. (Hannov. Schulztg. 27.)
Huxley, Reden und Aufsätze naturwissenschaftl., pädag. u. philos. Inhalts. (Der Naturforscher 26; Natur 30.)
Jessen, Pädagogische Skizzen. (Bl. f. Erziehung und Unterricht 22.)
Joël, Beiträge z. Gesch. d. Philos. 2. Bd. (Theol. Litbl. 14.)
Just, Die Fortbildung der kantischen Ethik durch Herbart. (Allg. dtsche. Lehrerztg. 18, Beibl.)
Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Kehrbach. (Europa-Chronik 26; Wissensch. Beil. der Leipz. Ztg. 55.)
Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik. (Köln. Ztg. 120; Bildungsverein 26; Theol. Litbl. 14.)
Kellner, Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. (Wegweiser durch die pädag. Lit. 5; Das freie Volksbl. 23.)
Kern, Untersuchung über die Quellen für die Philosophie d. Xenophanes. (L. C. 25.)
Kirchmann, v., Katechismus der Philosophie. (Nordd. Allg. Ztg. 111.)
Kirchner, Katechismus der Geschichte der Philosophie. (Nordd. Allg. Ztg. 159.)
Kluge, Philosoph. Fragmente. (Schles. Kirchenbl. 22.)
Kossmann, War Göthe ein Mitbegründer der Descendenztheorie? (L.C. 24.)
Kramer, Theorie der Erfahrung. (Natur 27.)
Krauss'old, Die Musik in ihrer culturhist. Entwickelung. (Blätt. f. liter. Unterh. 28.)
Krohn, Sokrates u. Xenophon. (Nordisk Tidskrift f. Filol. III, 1.)
Kuhl, Die Anfänge des Menschengeschlechtes und sein einheitlicher Ursprung. (Lit. Corresp. I, 5; Europa-Chronik 23; Aus allen Welttheilen 8, 10.)
Landau, System der gesammten Ethik. 1. Bd. Die Moral. (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 20, 4.)
Lessing's Hamburg. Dramaturgie. Erläutert von Schröter und Thiele. (Bl. f. lit. Unterh. 26.)
Leyser, Joachim Heinrich Campe. (Anz. f. d. päd. Lit. 7; Europa-Chronik 27; Weserztg. 10931, 32; Theol. Litbl. 14.)
Mangold, Wider Strauss. (Museum 122; Theol. Litztg. 13; Jen. Literaturztg. 25.)
Maier, Versuch einer monistischen Begründung der Sittlichkeitsidee. (L. C. 28.)
Michelis, Antidarwinistische Beobachtungen. (Theol. Litbl. 11.)
Michelet, Das System der Philosophie. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Mohr, Ueber d. histor. Stellung Heraklit's v. Ephesus. (L. C. 30.)
Naville, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme. (Theol. Litztg. 14.)
Neukirch, Das Leben des Petrus Damianus. (Theol. Litbl. 14.)
Niemann, Grundriss der Philosophie. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon. (Rivista Europea II, 5).
Nohl, Unsere geistige Bildung. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Oncken, Ad Smith und Im. Kant. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 27.)
Pestalozzi, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. (Jen. Litztg. 23; Schweiz. Lererztg. 26; D. dtsche. Schule V, 1.)

Pfaff, Die Schöpfungsgeschichte. (Europa-Chronik 26.)
Pfleiderer, J. G. Fichte als deutscher Denker u. Patriot. (Nat.-Ztg. 226; Der Bildungsverein 20; Württemb. Staatsanz. v. 9. Juni.)
Philokalon, Das Reinmenschliche bei R. Wagner (Bl. f. lit. Unterh. 29.)
Pirscher, Ueber die Erziehung zur sittlichen Selbständigkeit. (Sonnt.-Beil. z. N. Pr. Ztg. 21.)
Platon's Symposion mit krit. u. erkl. Commentar von Rettig. 2. Bd. (Wissensch. Monatsbl. 6.)
Platonis symposium in usum studiosae juventutis et scholarum c. comment. crit. ed. Rettig. (Wissensch. Monatsbl. 6.)
— Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentariis. Ed. Wrobel. (Zeitschr. f. österr. Gymn. 28, 5.)
Poel, Nachträgliches zu den Mittheilungen aus Hamann's Schriften. (Ev. Gemeindebl. 32, 23.)
Preyer, Ueber die Ursachen des Schlafes. (Europa-Chronik 21.)
Raue, Benecke's neue Seelenlehre etc. (Württemb. Schulbl. 27.)
Rée, Der Ursprung der moralischen Empfindungen. (Der Zeitungs-Kur. I, 1.)
Rehorn, Lessing's Stellung zur Philosophie d. Spinoza. (Grenzboten 29.)
Die confessionslose Religion. (Jen. Lit.-Ztg. 23; L. C. 28.)
Renan, Spinoza, übers. v. Lesser. (Jen. Litztg. 28.)
— Spinoza, übersetzt von Schaarschmidt. (N. evang. Kirchenztg. 20; Jen. Litztg. 28.)
Resch, Das Formalprincip des Protestantismus. (L. C. 29.)
Rethwisch, Das Wesen der bildenden Kunst. (Jen. Litztg. 28.)
Ribot, Die Erblichkeit. (Friedreichs Bl. f. gerichtl. Med. 28, 1; Der Naturforscher 26.)
Riedel, J. H. Pestalozzi. (Hannov. Schulztg. 27.)
Rothschild, Spinoza. (Jen. Litztg. 28.)
Rüegg, Lehrbuch der Psychologie. (Wegw. d. d. pädag. Lit. 5.)
Scharling, Humanität und Christenthum in ihrer geschichtlichen Entwickelung. (Theol. Litztg. 12.)
Schellwien, Das Gesetz der Causalität in der Natur. (Theol. Litbl. 11.)
Schmid, Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. (Sonnt.-Beil. z. N. Pr. Ztg. 27.)
Schmidt, Die naturwissenschaftliche Grundlage des Unbewussten. (L. C. 30.)
Schneid, Aristoteles in der Scholastik. (L. C. 28.)
Schrader, Erziehungs und Unterrichtslehre etc. (Corresp.-Bl. f. d. Gelehrten- u. Realsch. Württemb. 3; Pädag. Archiv 19, 6.)
Schumann, Geschichte der Pädagogik. (Die deutsche Schule IV, 6.)
— Die Geschichte der Pädagogik im Seminarunterrichte. (Die deutsche Schule IV, 6.)
— Leitfaden der Geschichte der Pädagogik. (Hannov. Schulztg. 26; D. Volksschulfrd. 13.)
Schwalbe, Ueber Geschichte und Stand der Methodik in den Naturwissenschaften (Der Bildungsverein 20; Berl. Fremdenbl. 116; N. d. Schulztg. 40; Der Ztgs.-Kurier I, 1.)
Secchi, Die Einheit der Naturkräfte. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Senecae libros de beneficiis et de clementia ad codicem Nazarianum rec. Gertz. (L. C. 24.)
Seydel, Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden. (Jen. Litztg. 22.)
Spicker, Kant, Hume und Berkeley. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Spir, Denken und Wirklichkeit. (Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 21.)
Stein, v., Schelling. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Steinthal, Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit d. letzten Fragen alles Wissens. (Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie I, 3.)

Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 1. Heft. (L. C. 30.)
Thiele, Kant's intellect. Anschauung etc. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Thilo, Kurze pragmat. Geschichte der griech. Philosophie. (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 28, 4.)
— Kurze pragm. Geschichte der neueren Philosophie. (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 28, 4.)
Thimus, v., Die harmonische Symbolik des Alterthums. II. Abth. (Gött. gel. Anz. 20.)
Ulrici, Abhandlungen zur Kunstgeschichte. (Lit. Rundschau 9.)
— Gott in der Natur. (Dtschs. Protestantenbl. 26.)
Volkelt, Der Symbolbegriff in der neuesten Ethik. (L. C. 28.)
Volkmann, Ritter v. Volkmar, Lehrbuch der Psychologie. (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 28, 4.)
Wissenschaftliche Vorträge über religiöse Fragen. (Museum 122; L. C. 26.)
Waitz' Allgemeine Pädagogik u. kl. pädag. Schriften. M. Einleitung etc. v. Willmann. (Bl. f. Erzieh. u. Unterr. 21.)
Westermayer, Der Lysis des Plato zur Einführung in das Verständniss der sokratischen Dialoge erklärt. (Correspondenzbl. f. d. Gel. und Realsch. Württemb. XXIV, 2.)
Wiesner, Vom Punct zum Geiste, oder der unbewegte Beweger. 1. Thl. (Gaea 5.)
— Die wesenhafte und absolute Realität des Raumes. (Gaea 5.)
Witte, Zur Erkenntnisstheorie und Ethik. (L. C. 28.)
— Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins. (Bl. f. lit. Unterh. 28.)
Zöllner, Principien einer elektro-dynamischen Theorie der Materie. (Jen. Litztg. 27.)

Aus Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausgegeben von R. Avenarius. Jahrg. I. Heft 4. Avenarius, R., Ueber die Stellung der Psychologie zur Philosophie. — Paulsen, Fr., Ueber den Begriff der Substantialität. — Günther, S., Der philosophische und mathematische Begriff des Unendlichen. — Göring, C., Ueber den Begriff der Erfahrung. 2. Art. — Schäffle, A., Ueber die Entstehung der Gesellschaft nach den Anschauungen einer sociologischen Zuchtwahltheorie. — Avenarius, R., In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie. — Recensionen: Fox Bourne, H. R., The life of John Locke von Fr. Paulsen. — Göring, Wilh., Raum und Stoff u. s. w. von C. Göring. — Schlötel, W., eine Selbstberichtigung. — Selbstanzeigen von B. Erdmann, G. Glogau, S. Günther, E. Kapp, A. Leclair, G. H. Schneider, F. v. Wangenheim. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co, 1877. VIII. E. Naville, Les principes directeurs des hypothèses. — E. Boutroux, M. Zeller et l'histoire de la philosophie (fin). — J. Delboeuf, Pourquoi les sensations visuelles sont-elles étendus? — Notes et documents: M. Boirac, L'Espace d'après Clarke et Kant. — Analyses et comptes-rendus: Zöllner, Principien einer electrodynamischen Theorie der Materie. — Hartmann, Erreurs et vérités dans le Darwinisme. — G. H. Lewes, The Physical Basis of Mind. — H. Joly, L'homme et l'animal: psychologie comparée. — Wundt, Sur l'expression des émotions. — Siciliani, La critica nella filosofia zoologica del XIX. secolo. — Revue des périodiques: Journal of mental science. — Archives de physiologie. — Académie des sciences morales. — La critique philosophique. — La Philosophie positive, etc. — Correspondance: A propos d'une illusion d'optique interne. — IX. Ch. Bénard, L'Esthétique du

Laid. — E. Naville, Les principes directeurs des hypothèses (fin). — L. Liard, La Logique algébrique de Boole. — Analyses et comptes rendus: F. Bouillier, Du plaisir et de la douleur. — Espinas, Les Sociétés animales: études de psychologie comparée. — James Sully, Pessimism. a history and a criticism. — Revue des périodiques étrangers: Mind. Journal of speculative philosophy. —

Mind 1877. Nr. VII. 1) Angeregt durch die unter den „Mittheilungen" der vorigen Nummer in Uebersetzung wiedergegebenen Ausführungen Taine's „über die Erwerbung der Sprache durch Kinder" veröffentlicht nun Ch. Darwin unter dem Titel: „Entwurf zur Biographie eines Kindes" Beobachtungen, die er vor 37 Jahren an einem seiner Söhne gemacht und in einem Tagebuch niedergelegt hat. Sie betreffen zunächst Sinnesempfindungen, Reflex- und willkürliche Bewegungen, ferner (nach den von ihm selbst gegebenen Ueberschriften) Aerger, Furcht, angenehme Empfindungen, Zuneigung, Ideenassociation (Vernunft etc.), ethische Anlagen (moral sense), Schüchternheit, Mittheilungsmittel. Es ist nicht das erste Mal, dass wir Darwin's Kindern in seinen Schriften begegnen, und es versteht sich, dass das Material, das ein solcher Beobachter unter so günstigen Umständen sammelt, die grösste Beachtung verdient, auch wenn gegen die manchmal versuchte psychologische Verwerthung dieses Materials Manches einzuwenden sein sollte.

2) In seinem zweiten Artikel über „Erziehung als Wissenschaft" handelt A. Bain über „Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung", der im ersten Artikel übergangenen dritten „primären Function" [1]), über die Fähigkeit zu Neuconstructionen, über das Wechseln und Unterbrechen der Thätigkeit, endlich über die Pflege der Gemüthsbewegungen.

3) „Wissen und Glauben" von D. G. Thompson: Aus einer vor Allem James Mill folgenden Aufzählung der Gegenstände des Glaubens ergiebt sich im Einklange mit J. St. Mill, dass jeder Glaube entweder Gedächtniss oder Erwartung involvirt. Ferner führt nach der Ansicht des Verfassers die Analyse jedes Denkactes auf 5 sich gegenseitig voraussetzende Elemente: das Bewusstsein von Unterschied, Uebereinstimmung, Zeit, Repräsentation (Gegensatz zu Präsentation, gewöhnlich würde man wohl sagen: Reproduction) und „Kraft" des Subjectes (sonst einfach Selbstbewusstsein). Soweit nun der Glaube auf Gedächtniss beruht, soweit beruht er auch auf dem damit zusammenfallenden Bewusstsein der Repräsentation; der Glaube aber, welcher der Erwartung inhärirt, erfordert zu seiner Erklärung ausser dieser Repräsentation noch die Gesetze der untrennbaren Ideenassociation. Jedenfalls ist das Bewusstsein der Repräsentation für jeden Glaubensact wesentlich, und Glaube kann definirt werden als „Bewusstsein einer Erfahrung als einer repräsentativen". Allein wie unterscheidet sich Glaube von Wissen, da jene Elemente jedem Denken zu Grunde liegen? Jedes Denken ist entweder vorwiegend (obwohl nie ausschliesslich) präsentativ oder vorwiegend repräsentativ; im ersten Falle spricht man von Wissen, im zweiten von Glauben, — streng genommen ist aber kein Glauben ohne Wissen, kein Wissen ohne Glauben. Intensität des Glaubens ist daher auch für das Wissen von Belang; was man indessen gewöhnlich Intensität nennt, bezeichnet nur die Enge der Association oder die Stärke der begleitenden Gefühle. — Der Verfasser hat gewiss Recht, den Glauben im Gegensatze zu James

1) Bain bezeichnet a. a. O. „discrimination, agreement, retentiveness" als „the three great functions of the intellect" (Mind V, S. 8). Da es kaum möglich schien, anzunehmen, dass B. die Aehnlichkeit zwischen Gegenständen eine Verstandsfunction nennen könnte, übersetzte Ref. (Philos. Monatsh. S. 251) „agreement" mit „Zustimmung". Jetzt erweist sich dies schon durch die Ueberschrift „Similarity or agreement" (Mind VII. S. 294) als irrig, wenn auch die seiner Zeit entscheidenden Bedenken eine Lösung nicht gefunden haben.

Mill als etwas Primäres, nicht weiter Zurückführbares zu bezeichnen, um so weniger aber, wenn er mit Bain das Wort „Glaube" auf „gegenwärtige Gefühle oder Ideen" nicht anwenden will. Die psychischen Phänomene haben mit den als wahr anerkannten physischen eben das Geglaubtwerden gemein, Th.'s Einschränkung entspricht daher (ebenso wie seine Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen) weder der Sache noch auch nur dem Sprachgebrauche. Die Zerlegung des Erkenntnissactes in 5 Elemente dürfte mehr minutiös als richtig sein und sie ist im gegenwärtigen Falle besonders nachtheilig, weil dadurch der Glaube in gleiche Linie mit Vorstellungen zu stehen kommt. Besteht das „Bewusstsein der Repräsentation" nur darin, etwas als reproducirt vorzustellen, so ist das noch kein Glaube, denn ich kann mir jede Vorstellung, auch jedes Phantasiegebilde als reproducirt denken. Die „untrennbare Ideenassociation" endlich dürfte auch in der hier vertretenen beschränkten Anwendung den Bedenken J. St. Mill's wie andern Einwänden unterworfen bleiben.

4) C. Read's Aufsatz: „über einige Principien der Logik" scheint den Zweck zu haben, über des Verfassers (schon erschienenen?) Essay: „Theorie der Logik" zu orientiren. Mit H. Spencer betrachtet er die Logik als die Wissenschaft von den höchsten Correlationen zwischen objectiven Existenzen, und da diese es vor Allem mit den qualitativen Relationen zu thun hat, so werden Letztere zunächst aufgezählt; es sind: Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Coexistenz und Succession, welche Letzteren nebst der Gleichheit auch unter die Ersteren zu subsumiren sind. Die Termini der Relationen sind entweder einfach oder zusammengesetzt, und es ist einerlei, ob sie Qualitäten oder selbst Relationen sind. Das die Elemente der Logik; es gilt nun, ihre Gesetze zu ermitteln. Als solche ergeben sich für die Relationen zwischen einzelnen Terminis der Satz der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten; hierauf kommt die Coincidenz verschiedener Relationen bei denselben Terminis in Betracht, und dies führt den Verfasser auf die Implication einer Relation in die andere und damit auf das constitutive Princip der Logik, die definirt werden kann als „die Wissenschaft, welche die allgemeinsten Bedingungen der Implication von Relationen erforscht." Diese Implication ist entweder unmittelbar, wenn nämlich eine explicite gegebene Relation eine andere zwischen denselben Terminis implicite enthält (biterminale Correlation), — oder mittelbar, wenn eine Relation gegeben ist nicht durch coincidirende Relationen ihrer Termini zu einander, sondern durch Relationen jedes Termini für sich zu einem oder mehreren anderen Terminis (der Verfasser bespricht Fälle triterminaler, quadriterminaler und quinqueterminaler Correlation). Schliesslich wendet sich der Autor gegen die Definition der Logik als der Wissenschaft vom Beweise, denn diesen Namen verdiene im Grunde jede Wissenschaft, in deren Bereich sich Axiome oder Axiomen gleichartige Sätze vorfinden, darum allerdings vor Allem Logik und Mathematik, — aber dies mache nicht einen Theil ihres Wesens aus und gehöre daher auch nicht in ihre Definition. — Ref. kann dieser Auffassung nicht beipflichten. Ist auch jeder allgemeine Satz als Prämisse eines Beweises verwendbar, so gibt er doch dadurch noch keine Aufklärung über das Wesen des Beweises, der an sich richtig oder falsch sein kann ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit der Voraussetzungen; die Sätze der Logik, die überdies in der Regel gar nicht als Prämissen auftreten, spielen demnach eine ganz andere Rolle als die letzteren. Auch Spencer's Definition scheint unannehmbar, wenn man nicht etwa z. B. den Satz des Widerspruches als inductiv gewonnen betrachten will; und selbst dann müsste die Frage nach der Berechtigung dieser Induction auf Untersuchungen führen, die unmöglich „objective Relationen" zum Gegenstande haben könnten.

5) In der Abhandlung: „Englisches Denken im 18. Jahr-

hundert" bespricht der Herausgeber G. C. Robertson L. Stephen's „History of English thought in the eighteenth century" (2 Bde. London 1876). Wir können auf näheres Eingehen hier um so eher verzichten, als sich hoffentlich bald Gelegenheit finden wird, den Lesern der philos. Monatshefte über das interessante Buch ausführlichen Bericht zu erstatten.

6) An letzter Stelle giebt Th. Ribot eine ebenso gedrängte als interessante Uebersicht über die „Philosophie in Frankreich". Nach scharfer Kennzeichnung des in der Zeit des Bürgerkönigthums „staatlich garantirten" Eclecticismus Cousin's betrachtet er die gegenwärtig hervortretenden Richtungen und zwar 1) den „spiritualistischen Realismus" (Ravaisson, Lachelier, Fouillée); 2) den Positivismus (Laffitte, Robinet u. s. f. als orthodoxe, Littré als freierer Vertreter) und die sich an die englischen Empiriker anschliessende Erfahrungsphilosophie (Taine, Mervoyer, Cazelles, Berthelot, Cl. Bernard, L. Dumont); 3) Renouvier's kantisirenden Kriticismus; 4) einige unter keine Schule zu subsumirende Denker wie Vacherot, Renan, Cournot. Schliesslich handelt der Verfasser vom philosophischen Unterricht und nimmt dabei Gelegenheit, die an den französischen Unterrichtsanstalten wie in der Akademie herrschende Staatsphilosophie, den sogenannten Spiritualismus (Vertreter: Franck, Lévêque, Caro, Bouillier, Janet) zu charakterisiren. — Obwohl in diesem Aufsatze der Franzose fremden Lesern über seine Landsleute berichtet, so tritt er doch dem, was er in seiner Heimath nicht billigen kann, eher zu streng als zu nachsichtig entgegen; von Vorliebe für französische Philosophie als solche ist keine Spur anzutreffen, und dies verdient an dieser Stelle um so anerkennender hervorgehoben zu werden, als in Deutschland gerade auf philosophischem Gebiete mehr als anderswo die Neigung zu Tage tritt, vor Allem das Einheimische für das Beste zu halten.

In den „Noten" bespricht A. Main einige anfechtbare Aufstellungen in „Ferrier's Institutes of metaphysics", Rayleigh Venn's Erklärung eines Spielparadoxons, H. Sidgwick vertheidigt sich gegen Baratt's Angriffe in Mind VI., W. G. Davies polemisirt gegen Bain's ebenda enthaltene Ausführungen über „Cogito ergo sum"; endlich theilt J. M'Cosh aus einem bald zu veröffentlichen Werke die Ergebnisse seiner Forschungen über die Elemente der Gemüthsbewegungen mit.

Es darf schliesslich nicht unerwähnt bleiben, dass E. B. Tylor's Recension von H. Spencer's Sociologie in Mind VI. zu einer interessanten Polemik zwischen Beiden geführt hat, welche in dem vorliegenden Hefte abgedruckt ist.

Wien, August 1877. Dr. Alexius Meinong.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Zur Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung.[1])

Es gibt wohl keinen Theil der Psychologie, welcher, was Reichhaltigkeit der Beobachtungen, übersichtliche Anordnung und Erklärungsversuche betrifft, mit demjenigen sich messen könnte, den wir mit den Begriffen von Association und Reproduction bezeichnen. Und dennoch, wenn man sich die Sache näher betrachtet, muss man sich gestehen, dass es eben bloss ein Conglomerat von Phänomenen ist, aneinandergerückt an dem magern Faden der sogenannten Associationsgesetze, ohne Erklärung der Ursachen und Nothwendigkeit der Gesetze; — oder aber, dass die Erklärungsversuche durchweg unpositiv von einer angenommenen metaphysischen Grundvorstellung ausgehend, theils die wahren Gründe nicht ahnen, theils aber die zu lösenden Probleme selbst verwirren, statt sie für eine in sich abgeschlossene Lösung reif zu machen. Ich meine die gänzliche Nichtbeachtung sämmtlicher physiologischen Bedingungen, die zur Herstellung jener Associationseffecte unbedingt nothwendig sind, die fatale Lehre von den Hemmungen der Vorstellungen, die weit verbreitete Versetzung des Gedächtnisses in das Gebiet der Reproduction u. dgl. unerquickliche Sachen, die in den Lehrbüchern der Psychologie alle Tage vorkommen und, leider, zwingender die Haltlosigkeit der traditionellen Psychologie beweisen, als ihre Gegner es sonst vermöchten.

[1]) Um den Standpunkt des Verfassers von vornherein zu bezeichnen und Missverständnissen vorzubeugen, erlauben wir uns an einen Passus aus dessen im vorigen Jahrgang unserer Zeitschrift erschienener Abhandlung „Beiträge zur Theorie des Bewusstseins“ (Philos. Monatshefte XII p. 146) zu erinnern. Dieser lautet: Die Ergebnisse philosophischer Speculation — scheinen sich insgesammt in dem einen Satz zu vereinigen, dass ohne den Glauben an die ausschliessliche Existenz des Geistes — eine philosophische Auffassung unmöglich sei. Diesen rein idealistischen Standpunkt, von dem aus betrachtet der Stoff sich als eine Illusion beweist, nehme auch ich an. Jener alte Zwiespalt, der die substantielle Verschiedenheit von Stoff und Geist verficht, hat auf diesem Standpunkt aufgehört — u. s. w.

Wenn wir, von der einzeln nachweisbaren Unhaltbarkeit dieser Erklärungsversuche gedrängt, zu einem andern Erklärungsprincipe greifen, als es die üblichen Theorien zu thun pflegen, so täuschen wir uns überhaupt nicht über die durchgängige Stichhaltigkeit der Erklärung selbst. Nur in einem Punkte dürften wir die Gültigkeit beanspruchen, im Punkte des Prinzips. Es ist nachgerade zur Unmöglichkeit geworden, anatomischen und physiologischen, durch Comparation und Experiment beglaubigten Thatsachen gegenüber jene Selbstgenügsamkeit in der Psychologie durchgängig aufrecht zu erhalten, welche von einer Beeinflussung der psychischen Functionen durch die physiologischen nichts wissen will, und aus dem einfachen Punkte einer imaginären Seelensubstanz sämmtliche Erscheinungen begreifen zu können behauptet. Daher die auffällige Erscheinung in der Psychologie, welche in Wilh. Wundt's: „Physiologischer Psychologie" sich zeigt, einem Werke, dem die vollste Anerkennung gezollt werden muss und das seine Wirkung auf dem Felde der Psychologie jetzt zwar noch nicht genügend ausgeübt, sie aber ohne Zweifel nachhaltiger Weise ausüben wird. Es ist mit einem Worte die physiologische Psychologie heute jene Richtung, in welcher sich die psychologischen Forschungen bewegen und bewegen müssen, will man sich nicht Luftbauten errichten, die mit dem Wandel der metaphysischen Grundanschauungen langsamer oder rascher selbst sich verändern müssen.

Nun berührt sich wohl jeder Zweig der Seelenlehre mit physiologischen Thatsachen, keiner aber weist so nachhaltig auf diese Verknüpfung hin, als die Lehre von den Sinnesempfindungen und das Schicksal der Vorstellungen im bewussten und unbewussten Zustande. Kein Wunder, dass man hauptsächlich hier den Mangel einer Berücksichtigung jener Berührung empfindlich merkt und sich danach umsieht, wie dieselbe zu bewerkstelligen wäre. Dass sich die Vorstellungen mit einander verknüpfen, dass sie lange Zeit in der Seele aufbewahrt bleiben, um bei passender Gelegenheit wieder aufzutauchen, sind solche Punkte, die jedes Menschenkind an sich zu beobachten Gelegenheit hat. Dass sie von physiologischen Bedingungen abhängig sind, wird auch Keiner in

Zweifel ziehen, der auch nur mit den gewöhnlichsten pathologischen Vorkommnissen bekannt ist. Und trotzdem, sieht man sich die lange Reihe der Psychologieen, von verschiedenen Anschauungen beherrscht, an, so könnte man diejenigen leicht an den Fingern herzählen, die die psychologischen Phänomene mit einer physiologischen Kategorie auch nur in Verbindung zu setzen gedenken, geschweige diejenigen, die sie unter dieselbe zu subsumiren sich getrauten. Und trotzdem ist unseres Ermessens kaum ein anderer Ausweg übrig, als die Seelenvorgänge ebenso nach ihren positiven Bedingungen hin zu prüfen, wie man etwa die Bewegungserscheinungen nach ihren positiven Bedingungen im Muskel- und Nervensystem zu prüfen gewöhnt ist. Denn Niemand wird es in Abrede stellen, dass unsere althergebrachte psychologische Untersuchungsmethode ganz unfruchtbar ist, nachdem der „innere Sinn" wohl Phänomene zu constatiren, aber keineswegs sie zu erklären im Stande ist. Denn erklären dürfte doch auch heutzutage noch so viel bedeuten, als Ursachen für Wirkungen zu finden? Nun hat aber die Psychologie keine weiteren Ursachen mehr für die Phänomene aufzuweisen; wir stehen an dem Punkte des Bankerotts mit unseren Erklärungen aus dem „inneren Sinn", wie uns das Comte schon vor Jahrzehnten versichert hat.

Von diesen Gedanken geleitet, wollen wir versuchen, zwei Stadien im Verlauf der Vorstellungen anschaulich zu machen: die Aufbewahrung und Wiederbelebung der Vorstellungen. Es fällt uns natürlich nicht ein, detaillirte Untersuchungen über den Gegenstand hier mitzutheilen; wir machen heutzutage leider zu viel in Details und verlieren darüber sehr oft den Faden der Einigung; und dann wären Alexander Bain's Details *(The senses and the Intellect)* genügend, um zu sehen, dass es uns nicht an Details, sondern gar gewaltig an der Einheit fehlt. Diesen leitenden Gedanken, der jene Probleme beherrscht, durchsichtig zur Anschauung zu bringen, ist unsere einzige Absicht; wobei wir jedoch nicht versäumen wollen, einen Punkt vorausgehend zu besprechen, der für unsere Ansicht von Bedeutung ist und über den doch die Ansichten der Physiologen getheilt sind.

Es ist die Frage nach den spezifischen Energien der Nerven, respective Nervencentren. In diesem Punkte konnten wir uns, trotz der von W. Wundt dagegen vorgebrachten Gründe, doch nicht entschliessen, der früheren, wir wollen gestehen, bequemeren Ansicht über die spezifische Energie zu entsagen [1]). Es sind theils einzelne Punkte der Widerlegung nicht überzeugend, obwohl einige, betreffend den *nervus opticus* z. B., gewiss Sorgen erregen können; theils auch scheint uns in seiner eigenen Anschauung über die Functionen der Nervencentra doch noch ein schwacher Ansatz zu einer Localisation der Nervenfunctionen zu liegen; denn wir können uns durchaus nicht erklären, wie man von besonderen Functionen der Centraltheile reden kann, ohne diese Functionen an die Centraltheile gebunden, localisirt zu denken. Und es ist besonders von W. Wundt in seiner physiologischen Psychologie sehr übersichtlich und klar zusammengestellt worden, welche Functionen die Centraltheile zu eigen haben nach dem jetzigen Bestande der experimentalen Forschungen. So z. B. sind Vierhügel und Kniehöcker Centra des Gesichtssinnes (p. 194 ff.); die *thal. opt.* sollen Centra sein, „welche die functionelle Verbindung der Ortsbewegungen mit den Tastempfindungen vermitteln"; die *corp. striata* dienen combinirten Bewegungen, welche von der Hirnrinde aus ihre Impulse erhalten. Ebenso dürften für die einzelnen Sinne bestimmte Nervencentra anzunehmen sein, wie für das Gehör, Geruch, Tastenempfindungen u. s. f. Mögen nun diese Centra vor der Hand nicht festgesetzt sein, die Analogie, die uns die Vierhügel, das hintere Dritttheil der untern Frontalwindung und der Inselappen, das Centrum für Athembewegungen und andere darbieten, darf man keinesfalls ausser Acht lassen, wenn man über elementare Empfindungen und ihren Ursprung die Untersuchungen anstellen will. Für diese Elemente der Sinnesempfindungen muss man jedenfalls bestimmte Ursprungsorte annehmen, und wollte man in ihnen auch nichts Anderes geschehen lassen, als eine ganz dunkle Art von Bewegung, was übrigens, mit der spezifischen Eigenthümlichkeit der Sensationen verglichen, kaum genügend sein dürfte.

[1]) W. Wundt: Physiologische Psychologie p. 345—354.

Angenommen also, dass sich diese Analogieen auch an anderen Orten bestätigen, so müssen wir noch einen Schritt weiter thun. Psychologisch besehen, findet man zwischen den rohen Sensationen und den Gesammtbildern, die dieselben wie in einem Rahmen zur Einheit verbinden, einen so gewaltigen principiellen Unterschied, dass an die gemeinsame Entstehung beider Vorstellungsarten aus Einem Functionscentrum nicht zu denken ist. Es ist etwas total verschiedenes, das sinnliche Bild und die Bedeutung eines sinnlichen Bildes; jenes ist ein elementares Gewächs, dieses ist ein neu hinzuretendes Element; jenes ist ein bedeutungsloses Product, vom Bewusstsein unabhängig, dieses ist das logische, Bedeutung gebende. Und so wie Gesichts- und Gehörfunctionen nicht demselben Quell entspringen, so kann das logische nicht mit dem alogischen Einem und demselben Centrum als Function zugetheilt werden. Es is dies von Bouillaud längst betont worden: „*quand à l'assertion que les sensations de la vue et de l'ouïe occupent le même point que toutes les autres facultés intellectuelles et volitionelles .... il résulte de ce que je viens de lire qu'elle est experiméntalement inexacte.*“ Wir theilen demnach aus psychologischen Gründen vollkommen, was Longet dessen Ansicht neuerdings durch *Hipp. Taine de l'Intelligence I* p. 304 ff. wieder aufgenommen wurde) aus physiologischen Gründen behauptet, dass nämlich der Sitz der rohen Sensation und der der Intelligenz und des Willens von einander geschieden werden können: „*Il nous paraît possible d'isoler par la voie expérimentale le siège des perceptions sensoriales brutes, du siège de l'intelligence et de la volonté, et nous ne voyons pas pouvoir admettre que la perte absolue de la perception de toutes les sensations résulte nécessairement de la soustraction des lobes cérébraux*“ [1]). Wir könnten zu dieser Ansicht auch auf ganz gewöhnlichem logischem Wege gelangen, wenn wir die eigenartigen Functionen der Nervenfäden betrachten und dann bedenkend, dass die Function der Leitungsbahn vom Functionsquell herstammt, die verschiedenen Leistungen der Sinnesorgane direkt aus ihren respectiven Cen-

[1]) *Longet, Anat. et physiologie du système nerveux de l'homme et des animaux vertébrés* I p. 953.

tralquellen zu begreifen trachten. Jedenfalls wollen wir hiermit der üblichen Phrenologie nicht im Mindesten die Localisation ihrer erdichteten Ursinne zugestehen.

Diesen Unterschied zwischen den Gehirnlappen *(lobes cérébraux)* und den einzelnen Functionscentren wollen wir demnach in Folgendem annehmen, um die psychischen Phänomene auf irgend eine Weise anschaulich machen zu können.

I.

Die Lehre vom Gedächtniss und der Erinnerung der Vorstellungen ist bei dem heutigen Stande der Psychologie so unnatürlich verquickt, dass eine Reinigung des betreffenden Materials von grösster Wichtigkeit ist. Die zwei Probleme sind an einander solidarisch gebunden, indem das eine bewusster Weise anzeigt, was unbewusst in der Seele schlummerte, und können daher beide für sich gesondert betrachtet werden. Allein sie hängen doch so eng mit einem andern Probleme zusammen, dass ich genöthigt bin, die Grundzüge desselben vorauszuschicken, um bei der Lösung der zwei anderen verständlich sein zu können. Ich meine das Problem der Association der Ideen.

Ich behaupte nun, dass die bisherige Associationslehre durchaus fehlgegangen ist, indem sie 1) die Association der Vorstellungen der selbstbewussten Seelensubstanz ausschliesslich zumuthete, 2) indem sie Regeln feststellte, welche ganz unfruchtbare Abstractionen sind, ohne den realen Vorstellungsverband bewältigen oder erklären zu können, da für die Regeln kein Grund angegeben, sie im Gegentheil ganz kahl als Regeln angeführt werden. Ich muss nun im Vorbeigehen aussprechen, dass ich die Associationslehre von Herrn Horwicz viel höher stelle, als alle bisherigen Versuche der metaphysischen Seelenlehre, weil er nachdrücklich darauf hinwies, dass die Association an die Gehirnstructur durchwegs gebunden ist, wobei ich nur das Eine zu bemerken habe, dass die Nervenbahn zwar eine *conditio sine qua non* für alle Association ist, ohne, wie Herr Horwicz vermeint, darum schon der Grund der Association zu sein. Das eigentlich associirende Element muss immer in der Ganglienzelle des Hirnes gesucht werden, welche durch ihre specifische Reaction gegen die

r zugeführten Elemente ihre Association zu Stande bringt. an muss aber, um den Widersprüchen zu entgehen, von nen die Herbartische Psychologie wimmelt, sich durchgängig ı die specifische Energie der einzelnen Gehirncentra halten. ›en so wenig, wie nach physiologischen Ergebnissen die elfachen Arten von Sensationen in Einem Centrum entehen, können sie in Einem Centrum, mag man es nun beusste Seele oder wie immer nennen, mit einander verknüpft erden. Man ist gezwungen, verschiedene Sensationsgruppen ı verschiedene Centra zu vertheilen, aus dem einfachen runde, weil die Combinationen da sind, wo die Centra vorınden sind, dagegen fehlen, wo die Centra fehlen. Es stellt ch nun, wenn man diese Thatsache mit der in der Einleing angeführten Lehre Longet's in Verbindung bringt, die Nothendigkeit heraus, eine eben so festgesetzte Gradation für Sentionscomplexe anzunehmen, wie sie bei der Coordination ›n Bewegungen factisch nachgewiesen ist. Jedes höhere entrum fügt zu dem von den niedrigeren angeführten Rohoff etwas Neues hinzu, wodurch die Sensationen zu bedeungsvollen Bildern verknüpft werden, wie wir sie in den egriffen vor uns haben. Weil aber sämmtliche Centra unternander durch Leitungsbahnen verknüpft sind, so ergibt sich ›n selbst, dass die niederen Centra ihre Data unbewusst rknüpfen, während die höheren Centra verschiedene Sinnesıta nach Massgabe der Bedeutung der Einheit vereinigen, lbst aber nach Massgabe ihrer Aehnlichkeit mit einander in ıgehörigen Centren Verbindungen eingehen, welche factisch rgehbar, in vielen Fällen aber unzertrennliche Complexe ırstellen, wie wir sie z. B. bei eingefleischten Systematikern ›rfinden.

Diese in Details nachweisbaren Thatsachen vorausgesetzt, staltet sich die Lehre vom Gedächtniss durchaus nicht so nfach und in der Weise, wie sie die monadistischen Psychogieen gewöhnlich darstellen. Gemeinhin passirt den Theoen die Fatalität, dass sie, die Data verkennend, die Lehre ›m Gedächtniss zur Erklärung auch der einfachsten Fragen ızulänglich gestalten. Warum bleiben die Bilder unverıdert? was ist ihr Schicksal im Vergessensein? wohin ent-

schwinden sie? — sind lauter Fragen, auf die eine Theorie des Gedächtnisses eine Antwort geben muss und die doch von der alten Psychologie fast gar nicht gestellt, von der neuern metaphysischen Seelenlehre auf die unwahrscheinlichste Weise beantwortet wurden. Schon bei der Begriffsbestimmung des Gedächtnisses begegnen wir den weitesten Schwankungen. Das Gedächtniss wird theils als eigenes Seelenvermögen behandelt (Wolff); theils verwechselt man es mit der Reproduction [1]); theils wieder nehmen einige das Gedächtniss blos für eine Fähigkeit des Aufbewahrens in Anspruch (Fries) [2]). Daher halte ich es für nöthig hier, um Missverständnissen vorzubauen, zu bemerken, dass wir unter Gedächtniss hier kein besonderes Vermögen, sondern bloss einen Zustand der Vorstellungen verstehen werden, nämlich den Zustand des unveränderten Aufbewahrtseins. Im Kurzen: wir verstehen unter Gedächtniss die Eigenschaft der Seele (oder Gehirns), der zufolge sie die einmal entstandenen Bilder unverändert zu bewahren trachtet.

Es ist, um hierin richtig zu sehen, von der allergrössten Wichtigkeit, sich klar zu machen: dass das Gedächtniss durchaus keine Art der Reproduction ist. Es ist das ein gemeinsamer Fehler der Psychologieen aus Herbart's Schule, dass dieselbe die Reproduction als das *genus* betrachtet, wozu als *species* das Gedächtniss gehörte. Man muss allerdings zugeben, dass man auf das Vorhandensein eines Gedächtnisses bloss durch die Thatsache der Reproduction kommt; aber

[1]) Volkmann, Lehrb. d. Psych. I, 883 nennt das Streben der Bilder nach unmittelbarer Reproduction „Gedächtniss im engeren Sinne"; — das Streben nach mittelbarer Reproduction „Erinnerungskraft"; — beide zusammen „Gedächtniss im weiteren Sinne". — Schilling, Lehrbuch der Psych. § 8 rechnet zur Reproduction: Erinnerung, Gedächtniss, Phantasie, — und findet den Unterschied zwischen Erinnerung und Gedächtniss bloss im „Bewusstsein der Zeit", welches nur bei der Erinnerung vorkommt. Lindner, Psychol. § 36 sieht darin das Vermögen der „unveränderten Reproduction" — und so auch Drbal... Siehe auch Fr. A. Carus, Psychologie I, 220.

[2]) Fries, Handbuch der psych. Anthrop. I, 28. „Wir haben im Gedächtniss das Vermögen der Aufbewahrung uns einmal gewordener Thätigkeiten." Er macht das Gedächtniss ganz richtig zu einem Moment der Wiedererinnerung.

ie Gesetze des Gedächtnisses aus der Reproduction begreifen u wollen, dünkt uns ebenso viel, als den Zustand des ruhenlen Wassers aus dem Fliessen desselben ergründen zu wolen. Es ist auch weiterhin unstatthaft, das Gedächtniss entstehen sehen zu wollen. Sowie man dies beginnt, so geräth man unwillkürlich dahin: Reproduction und Gedächtniss zu verwirren. Man sieht dies ganz klar an Herbert Spencer, dem *„memory may be regarded as a kind of incipient instinct"*, was sehr verständlich ist, wenn man bedenkt, dass *„instinct is a kind of organized memory"* [1]). Die Herstellung von *„channels"* für die Wiederholung einer Leitung, um jene famose *„correspondency"* zwischen dem Aeussern und Innern zu bewerkstelligen, ist der Beginn einer *„memory"*; ganz so, wie auch noch Herr Horwicz aus „Dispositionen" sich die Entstehung des Gedächtnisses erklärt [2]). Während aber Herr Horwicz zu einer anschaulichen Hypothese gelangt, bleibt Spencer bei dem Gaukelspiel zwischen Instinct und Gedächtniss und beschliesst seine ziemlich langathmige Explanation damit, dass er bei der *memory „irregular physical changes"* bemerkt, was ihm bei den automatischen Erscheinungen nicht auffiel, und so zu der Distinction gelangt, dass der *instinct „indissoluble experiences"* aufweist, während das Gedächtniss Unregelmässigkeiten sich zu Schulden kommen lässt. Daher nennt er jenen *„unconscious"*, dieses dagegen *„conscious memory"* und sagt: *„conscious memory passes into unconscious or organic memory"* [3]). Es findet sich bei Spencer die Unveränderlichkeit der Vorstellungen im Gedächtniss nicht erklärt und seine Deduction beweist einem Jeden, dass ein „bewusstes Gedächtniss" nichts weiter als unser „Erinnern" ist, welches jedoch zweifelsohne kein Gedächtniss, sondern eine Art von Reproduction ist.

Ist nun das Gedächtniss keine besondere Seelenfähigkeit und ist es auch keine Art von Reproduction, so, scheint es, bleibt nur übrig, es zu einer physiologischen Function zu stempeln. Es ist auch dieses von einer Seite versucht worden, die jeden-

[1]) *Principles of Psych. I.* p. 445.
[2]) Horwicz. Psycholog. Analysen I. 283 f.
[3]) l. c. § 202.

falls zur richtigen Auffassung desselben führt, durch Hering[1]. Es ist ein Analogon von Gedächtniss in der organischen Materie nachgewiesen worden, allein theils findet ein bedeutender Unterschied zwischen Muskelgedächtniss und unserm Gedächtniss, wie wir es hier betrachten, statt; theils auch sind manche Vererbungserscheinungen, wie sie Hering der organischen Materie zuschreibt, derartig, dass es fraglich ist, ob sie nicht eben aus psychischen und nicht aus materiellen Gründen zu erklären wären. Und was das Bemerkenswertheste ist: Der Stoffbegriff selbst und hauptsächlich der Stoffwechsel scheinen uns der Permanenz der Bilder direct zu widersprechen. Es fehlt das Vehiculum für dasselbe, die Ständigkeit des Trägers der sich gleichbleibenden Vorstellungen.

Wohl oder übel, man muss sich bekennen, dass, wenn für das Gedächtniss irgendwo ein anschaulicher Begriff zu gewinnen ist, derselbe bloss aus der Physiologie gewonnen werden kann. Und wenn wir auch jetzt noch nicht im Stande sind, die Gedanken mit Atomschwingungen zu identificiren, so steht uns doch nichts im Wege (Experimente gewiss nicht und die richtige Erkenntnisstheorie auch nicht), um mit Herrn Wundt und Anderen die durchgängige Identität von physischem und psychischem Sein auch hier zu beanspruchen und aufrecht zu halten.

Dass man aber mit dem Ausdruck „Function der organischen Materie" auf psychischem Gebiete nichts ausrichtet, können wir getrost behaupten, selbst wenn es ausgemacht wäre, dass das Gedächtniss eine stoffliche Eigenschaft ist. Nun aber ist eben hier der Ausdruck gar nicht zutreffend, da sich die Gedächtnisserscheinungen am Muskel und auf dem psychischen Gebiete gründlich unterscheiden. Das *tertium comparationis* bei beiden Phänomenen war die Aufbewahrung von gewissen Actionen, die sich als eine stoffliche Vermehrung am Muskel und an Nerven auch äusserlich bekundet. Allein die Analogie geht auch nicht weiter. Denn einestheils ist das Muskelgedächtniss auf einen bestimmten

[1]) Ueber das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organischen Materie. Wien 1870.

mfang nicht angewiesen, die Uebung kann ihn immer mehr nd mehr fertig zu einer Leistung machen, während das Gedächtniss bei vielen (man könnte sagen, wenn Messungen eschehen wären, bei allen) psychischen Erscheinungen ein estimmtes Maximum erreicht, z. B. die Unterschiedsschwelnlehre. 2) Muskelfertigkeiten vererben sich, während das edächtniss von Ideen nicht vererbt, sondern angearbeitet erden muss. 3) Das Muskelgedächtniss nimmt mit Abnahme er Uebung selbst ab, was beim Ideengedächtniss nicht klar ervortritt. — Was aber jedenfalls der Grundunterschied ist:) das Muskelgedächtniss ist eine Disposition, wenn man es aben will, und daher unbestimmt, wohingegen das Ideenedächtniss ein Gedächtniss bestimmt gearteter, mit eignem ıhalt und Bedeutung erfüllter psychischer Gebilde ist.

So bleibt, abgesehen von dem Aufbewahren und dem ı Folge dessen äusserlich sich darbietenden Zunehmen, die nalogie zwischen Muskel- und Ideengedächtniss eine ganz age und bedeutungslose. Will man das Gedächtniss auf sychischem Wege begreifen, so muss man im Auge behalen, dass das psychische Bewahren nicht im Behalten von erschwimmenden Gebilden, sondern permanent sich gleich leibenden Gebilden besteht. Daher uns denn auch scheint, ass keine der bisherigen Theorien eben die Permanenz der ilder im Gedächtniss auf eine befriedigende Weise zu erlären vermag. Wir wollen indess die Prüfung derselben erschieben, bis wir bei der Reproduction vor die Frage treen: warum denn Bilder überhaupt wieder ins Bewusstsein u treten im Stande sind? Die Thatsache selbst, dass Museln und Nerven durch Uebung zunehmen, beweist nichts eiter, als dass etwas aufbewahrt wird; wie dieses Aufbevahren aber zu verstehen ist, lässt sich aus ihr allein nicht bnehmen.

Das unveränderte Fortbestehen der Bilder sucht man ich aus dem Gesetz der Beharrung zu erklären, welches nur in Fall der Erhaltung der Kraft ist. Nun hat aber diese rhaltung der Kraft und auch die Beharrung nur in einer estimmten Form eine weitschichtige Aehnlichkeit mit dem hysikalischen Gesetze. Aus dem Gesetz der Erhaltung der

Kraft direct fliesst dieses Beharren nicht; denn die Kraft bleibt auch in jenen Fällen erhalten, wo sie ihre Form ändert, was bei den psychischen Gebilden nicht der Fall ist. Es bleiben eben psychische Gebilde, die nicht ineinander übergehen. Aus dem Gesetz der Beharrung dagegen folgt diese Permanenz bloss auf den Fall, dass man die psychischen Gebilde als selbständige, in sich abgeschlossene Einheiten auffasst, was nach Umständen verschieden ausfallen wird. Denn während man den Sensationselementen keine solche Einheit zuschreiben muss, ist man dazu bei den Sinn-Bildern, selbst bei den Wörtern schon, gezwungen. Bei den erstern muss man daher die Unveränderlichkeit der Sinnescentra postuliren, bei den letzteren dagegen die Unveränderlichkeit der Bilder selbst. Ich sehe wohl, dass man im letzteren Fall zu angeborenen Ideen gelangen muss, aber ich sehe nicht ein, wie man sich das Verbleiben der Bilder anders erklären wollte, nachdem die möglichen Arten von Aufbewahren, welche unbewusste Ideen als ein Unding betrachten, für diese Erscheinung zu kurz sind.

Nun kann man sich die Sache folgendermassen vorstellen. Alle Ideen sind Functionen von Hirncentren, welche in denselben durch Reize ausgelöst werden. Es müssen demnach die Bilder in den Centren selbst liegen, denn was nicht da ist, kann nicht ausgelöst werden. Diese selbständigen Gebilde bieten nun die Möglichkeit eines ungeänderten Verbleibens dar; im andern Fall müssen sie mit dem Stoffwechsel selbst fortwährend wechseln und sich ändern. Ich will mich hier nicht weiter darüber ergehen, wie nun diese Ideen zu den Hirnatomen sich verhalten; möglich, dass man nie darauf kommt, es präcis zu formuliren, aber das Denknothwendige geht über die unverstandenen Data — und denknothwendig ist für das Bestehen der Bilder ihre Selbständigkeit, da sie nur als solche sich ungeändert erhalten können. Unter dieser Voraussetzung kann man das Gesetz der Beharrung auf die Gedächtnissbilder anwenden.

Jedes einmal gehabte Bild wird demgemäss aufbewahrt. Es tritt hierbei die Frage an uns heran: wer bewahrt dasselbe auf? Man muss in dieser Frage stets vor Augen be-

ten, dass das Gedächtniss keine besondere Kraft, sondern Zustand der Vorstellungen oder „*mode d'actions des facul-*“ ist, wie sich Spurzheim treffend ausdrückt[1]). Nimmt man s Gedächtniss als eine besondere Fähigkeit an, so wird man r Localisation desselben in Einem bestimmten Organ gelangt [wie Willis in die Rindensubstanz des Grosshirns oder r ihm Manche ins Kleinhirn[2]) oder neuerdings Rud. Wagr ins Ammonshorn[3])]; denn eine selbständige Fähigkeit muss ı eigenes Functionscentrum haben. Gegen diese einseitige ıffassung spricht aber die Psychologie ebenso, wie die paɔlogischen Erscheinungen. Es werden nämlich sämmtliche :te der Seele ohne irgendwelche Ausnahme bewahrt; daher ı ausschliessliches Vermögen hierzu überflüssig ist, da man h sonst in demselben ein Receptaculum aller Bilder denken isste, wodurch sämmtliche psychischen Erscheinungen verppelt würden; — was eine Monstrosität gäbe. Die pathoɡischen Fälle dagegen scheinen sich alle bloss auf die Erinnerung, nicht auf das Gedächtniss zu beziehen. Wir ıd daher auch nicht geneigt, ihnen übermässigen Werth zur :ststellung unserer Frage zuzuschreiben. Es müssen aber ɾei Puncte hierbei besonders hervorgehoben werden, welche .für sprechen, dass, wenn das Gedächtniss selbst auch nicht calisirt ist in dem Sinne, dass mit Exstirpation des betrefnden Hirntheils sämmtliche psychologischen Gebilde aufhörn, es doch in dem Sinne localisirt sein muss, wie wir es r die Combination erwähnten. Nämlich jedes Nervencentrum ıt für die Bilder, die in ihm ihr Centrum finden, ein excluves Gedächtniss. Es sind zwei Puncte, die zu dieser Anıhme nöthigen: 1) der partielle Verlust des Gedächtnisses, - z. B. die Aphasie beim Fortbestehen der Bilder; 2) die Unıöglichkeit der Reproduction in vielen Fällen.

Den ersten Fall betreffend, wollen wir daran erinnern, ass jeder Nerv durch Uebung bis zu einem gewissen Grade ı seiner Leistungsfähigkeit gestärkt wird. Da nun zwischen

---

[1]) Spurzheim, *Essai philos. sur la nature morale et intellectuelle de l'homme.* Paris 1820. p. 20 ff.

[2]) Longet, *Anat. et physiol. du système nerveux* I, 755.

[3]) Ulrici, Gott und die Natur. p. 288.

Nervenfaden und Functionscentrum ein enges Verhältniss besteht, so muss man erwarten, dass dies sich auch bei dem Centrum wiederholen wird. Dies scheint in vielen Fällen klar vorzuliegen, z. B. die Ausbildung der Riechlappen und der Vierhügel, welche Schritt halten mit der Ausbildung der betreffenden Organe. Ich will als ein kaum allein stehendes Factum Folgendes anführen: „Die vergleichende Anatomie lehrt, dass die Ausbildung der Vierhügel mit derjenigen des Sehorgans gleichen Schritt hält. Sie sind sehr entwickelt in der durch die Schärfe des Gesichts ausgezeichneten Classe der Vögel, wo zugleich ihre centrale Vertretung in den Gehirnlappen die umfangreichste zu sein scheint. Die Fische, welche durch bedeutende Grösse des Augapfels sich auszeichnen, besitzen auch grosse *lobi optici*, nur bei einigen blinden Arten (*Amblyopsis, Myxine*) sind sie mit den Augen verkümmert“ [1]). Nimmt man nun hierzu Fälle, wie die *Aphémie*, so wird man sich kaum des Gedankens erwehren, dass das Bewahren der Bilder, mag man es sich nun vorstellen, wie man kann und will, nicht ohne alle Ordnung im Gehirn geschieht, sondern, dass für bestimmte psychische Gebilde bestimmte Aufbewahrungscentra da sein müssen.

Mehr noch scheint der Umstand dafür zu reden, dass das Gedächtniss selbst für Sinn-Bilder ein ganz specielles Gepräge und Stärke aufweist. Dass Linné seine ganze botanische Nomenclatur im Gedächtniss behielt, ohne trotz längeren Aufenthalts in den betreffenden Ländern Französisch, Englisch und Holländisch gelernt zu haben; dass Walter Scott ein besonders entwickeltes Ortsgedächtniss besass, hingegen für Jahreszahlen eine bedeutende Schwäche zeigte; die Rechenkünstler wie Dahse und Andere sind so specielle Erscheinungen, dass man sich dieselben kaum begreiflich machen kann, ohne eine einseitige Praeponderanz gewisser Hirntheile anzunehmen, welche, durch Interesse verstärkt, dieselben zur Aufbewahrung bloss ganz bestimmter Bilder befähigte. Ich will hiermit bei Leibe nicht der alten Eintheilung in: *mémoire du fait, mémoire locale, verbale, chronologique* — das Wort reden; aber so ganz ohne jegliche Localisation, einem fliegen-

[1]) Wundt, Physiol. Psychol. p. 194.

den Holländer gleich, darf man sich das Gedächtniss nach allen diesen und unzähligen anderen Daten, die vorhanden sind, doch nicht vorstellen.

Was nun den zweiten Punct betrifft, der für eine universelle Localisation des Gedächtnisses spricht, so müssen wir uns zuvörderst mit dem Begriffe des Vergessens beschäftigen. Das Vergessen ist bekanntlich ein Verschwinden aus dem Bewusstsein, und kann daher jedenfalls nur danach verstanden werden, wie man das Bewusstsein selbst begreift; beide Probleme sind solidarisch aneinander gebunden. Da wir uns aber mit dem Puncte noch unten bei Gelegenheit einer andern Frage des Näheren beschäftigen werden, so wollen wir uns vor der Hand damit begnügen, dass das Vergessen ein Schwinden aus dem Bewusstsein, dagegen die Erinnerung eine Wiederkehr der Bilder ins Bewusstsein enthält. Da es nun Fälle gibt, wo gewisse Theilvorstellungen durchaus nicht ins Bewusstsein treten wollen, während die Gesammtbilder vorhanden sind, so folgern wir hieraus, dass das Gedächtniss für die verschiedenen Arten der Bilder an verschiedene Orte des Gehirns gesetzt werden muss. Diese Orte des Gehirns können seinem Bau gemäss nur in den Ganglienzellen sein und zwar ohne Ausnahme in allen, so dass man sich das Gedächtniss in unserm Verstande nicht mit Longet in die graue Substanz der Hirnlappen, noch auch mit Herrn Horwicz in unnachweisbare Gedächtnisszellen zu verlegen braucht, da die Longet'sche Ansicht bloss auf Reproduction Gültigkeit hat, die Horwicz'sche dagegen wegen der „Dispositionen" unhaltbar ist, wie tiefer unten gezeigt werden soll.

Wohin verschwinden nun die sogenannten „vergessenen" Bilder? Die alte Psychologie hat sich die Wichtigkeit der Frage nie klar gemacht, und die neuere Herbart's stellte sie zwar, aber ohne widerspruchlose Lösung. Wir gedenken nicht, gegen die Bewusstseinstheorie Herbart's und seiner Schule anzukämpfen, da wir es bereits einmal in diesen Heften thaten; wir wollen nur bemerken, dass vergessene Bilder als „verdunkelte", „gehemmte" oder wie immer beschaffene Bilder aufzufassen, so lange ein Nest von Widersprüchen bilden

heisst, als man behauptet, dass dieselben in der Seele selbst bleiben, die ein einfaches Reales sein soll. Es hat jene Verdunkelung bei einem einfachen Seelenpunct durchaus keinen Sinn; im Einfachen gibt's für ein logisches Denken keine Helligkeitsgrade. Noch schwieriger durchzuführen ist der Gedanke, wenn nun jene verdunkelten εἴδωλα in der bewussten Seele sein und bleiben sollen. Trotz ihrer Einfachheit muss sie in zwei widersprechende Hälften zerfallen, deren eine bewusste Bilder, die andere unbewusste enthält. Trotz ihrer Einfachheit bringt sie die qualitativ verschiedenen Sensationen hervor; trotz ihrer Einfachheit muss sie diese unzähligen Vorstellungen in sich behalten (gleichviel ob hell oder dunkel), wenn ein Gedächtniss da sein soll. Eine solche Zumuthung stellte dem Denken einst Hegel's reines Sein; aber da war doch noch damit was zu machen, denn es war unendlich. Mit diesem Einfachen aber ist durchaus nichts anzufangen und man muss sich in der That wundern, dass man an einem alten Vorurtheil so zähe festhalten kann.

Die vergessenen Bilder darf man sich eben darum nicht im Bewusstsein vorstellen. Das Bewusstsein ist für die Bilder selbst etwas ganz Zufälliges, ihr Inhalt erleidet damit, dass wir ihn ins Bewusstsein aufnehmen, keine Bereicherung und verliert nichts, wenn er dem Bewusstsein wieder entschwindet. Da nun die Bilder im Bewusstsein nicht bleiben können, sobald sie unbewusst werden, so bleibt nichts Anderes übrig, als dass sie aus dem Bewusstsein in die Vergessenheit dahin sinken, woselbst sie entstanden.

Versuchen wir, uns dieses Ergebniss an den aufgewiesenen Bildarten anschaulich zu machen. Bei den einfachen Sensationen wird wohl keine Schwierigkeit sich uns in den Weg stellen; der Verlust einzelner Sensationscentra zieht experimentell den Verlust der betreffenden Functionen nach sich. Dagegen könnte man bei den Bildern mit mehreren Merkmalen, die wir aus der Einheit von Sinn und Sensation entstanden denken, Bedenken tragen, diese Vermuthung anwendbar zu finden. Und doch gibt es eine positive Thatsache, welche die Psychologie bereits sehr gut kennt, sogar aus der totalen Hemmung zu begreifen trachtet, und die

dennoch die ganze Hemmungstheorie umstürzt, während sie für uns als prärogative Instanz gelten kann. Die einfache Thatsache besteht in dem dynamischen Verlauf des Vergessens einerseits und des Erinnerns anderseits: zusammengesetzte Bilder nämlich verschwinden nicht immer, vielleicht sogar nie, auf einmal gänzlich, und kehren nicht auf einmal, mit einem Schlage ganz ins Bewusstsein wieder, sondern beide Erscheinungen gehen stückweise vor sich.

Schon die einfachsten Bilder zeugen dafür; sie werden theilweise nur bewusst, während das Ding als Ganzes auf uns einwirkte. So behalten wir uns von einem Menschen, den wir sehen, gewöhnlich nur den Umriss, eine Skizze; die Details sind vergessen. Dass sie da waren, davon überzeugt uns oft der Zufall, ein unversehens auftretendes Facsimile erinnert uns an einen geringen Zug im Urbilde, den wir vergessen, z. B. die Stirnlocken eines Knäbleins bringen uns die vom leisen Hauch gekräuselten Locken des sixtinischen Christusknaben ins Gedächtniss. Es ist dies keine Verdunkelung, sondern ein Vergessen.

Aber nicht bloss hier erfahren wir es, dass die Bestandtheile eines Bildes einzeln entschwinden, sondern heterogene Bilder entschwinden aus dem Ganzen einzeln nach einem constant scheinenden Schema. So bleibt von einer Rosenknospe, die wir mit allen möglichen Sinnen genossen, bald bloss die Farbe und die Gestalt, während der Geruch direct aus dem Gesammtbilde mit dem realen Gegenstande zugleich verschwindet. Dieses partielle Verschwinden wird, je voller ein Bild, desto sichtbarer und unleugbarer. Es können die Begriffe bleiben, ohne Sensationselemente, es kann die mathematische Formel bleiben, ohne ihr sinnliches Abbild, es bleiben Worte, ohne ihre sinnliche, oft sogar ohne einen Theil der ihr übertragenen Bedeutung. Mit Einem Worte: die Substitute, wie sie Taine nennt, sind da ohne ihren sinnlichen Inhalt, mit dem sie doch verknüpft waren; folglich können die einzelnen Bestandtheile einzeln vergessen werden und müssen daher, da im Bewusstsein kein Raum für sie da ist, in ihre betreffenden Ursprungscentra zurückgekehrt sein.

Man wird sich, glaube ich, stets darüber ertappen, dass einzelne Bilder nach Massgabe der Zeit und Beschäftigung einzelne Züge langsam verlieren; mag man sich nun dies durch Hemmung erklären wollen, aber das wird man schwerlich widerlegen können, dass die Züge einzeln aus dem Bilde herausfallen. Von eben derselben Wichtigkeit ist auch die Kehrseite des Vergessens, das Wiedererinnern. Auch die Rückkehr eines Gesammtbildes geschieht nicht auf Einen Schlag; man täuscht sich in dieser Meinung sehr oft und sehr arg. Das Besinnen ist nichts anders an diesem Punkte, als das Bekenntniss, dass das Bild, das sich uns als Einheit bietet, in der That als solche Einheit nirgends existirt, sondern erst, nachdem es in Brüche gegangen, bewahrt werden kann. So zieht eine Geruchssensation ein optisches Bild, diese optische Einheit das Sinnbild, dies das zutreffende Wort und so fort nach sich. Die einzelnen Bildtheile sind zerstreut und nur eine höhere Function bildet sie zur Einheit aus. Daher kann die Horwicz'sche Hypothese mit den fraglichen „endständigen" Erinnerungszellen nur als eine ganz unzulängliche bezeichnet werden, die die betreffenden Daten zu decken nicht im Stande ist [1]). Viel näher kommt der Sache jedenfalls die Longet'sche Ansicht, wenn sie nicht so speciell *mémoire* als Erinnerung darböte. Aus der durchgängigen Analogie, die wir weiter unten zwischen zusammengesetzten Reflexen und Reproductionen nachweisen werden, folgt von selbst, dass man sich das Gedächtniss als localisirt für die einzelnen Sensationen vorstellen muss, so dass auf die Frage: wohin denn die vergessenen Bilder entschwinden? keine andere Antwort übrig bleibt, als die: dahin, woher sie entstanden. Wird man einst nachweisen, welche Hirntheile bei bestimmten Functionen betheiligt sind, was wohl für die Psychologie ein abschliessendes Ereigniss bilden wird, so wird man auch bestimmen können, wohin die Bilder in Vergessenheit sinken. Bis dahin ist eine detaillirte Theorie unmöglich und man muss sich damit begnügen, principiell die Identität der psychologischen und physiologischen Seite zwischen den Phänomenen zu behaupten und festzustellen.

[1]) Horwicz, Psychol. Analysen auf physiol. Grundl. I, 288.

Obwohl nun bei dem heutigen Stande unseres Wissens sehr vieles hypothetisch bleiben muss, so gibt es dennoch manche Fragen, die von der physiologischen Psychologie weit gründlicher beantwortet werden können, als es die anderen thun konnten. Ich beschränke mich auf folgende: Was geschieht mit den vergessenen Bildern im Unbewussten? Dies lässt sich direct nicht beantworten, da wir von den Vorstellungen im Unbewussten bloss insoweit etwas erfahren, als sie uns bewusst werden; aber man kann an der Reproduction gewisse Merkmale finden, welche auf die Umwandlung schliessen lassen, so im Unbewussten mit den Bildern geschah. Nun stellen sich uns die Gedächtnissbilder, soweit sie Sensationen enthalten, durchaus blasser, schwächer, matter dar, als die Sensationen, oder sie haben, wie man sagt, ihre sinnliche Frische eingebüsst. Wie lässt sich nun dies erklären?

Die Thatsache ist die, dass eine Farbe, an die wir uns erinnern, blass, ein erinnerter Ton still, eine jede Sensation matt wird in der Erinnerung. Es kann nun mehrere Ursachen geben, die zusammenwirken, um dieses Phänomen herzustellen. Man kann sich hierbei unter Anderem auf die Hemmung der Vorstellungen im Unbewussten, auf die Schwächung der Leistung durch Mangel an Uebung oder Ueberreizung berufen und für die Frische als Grund die begleitenden Gefühle anführen.

Alle diese Umstände können mit als Gründe angesehen werden, dass die Gedächtnissbilder schwächer sind; trotzdem scheint uns, ausgenommen die Hemmung im Unbewussten, keines die Thatsache selbst zu erklären; die Gefühle besonders erklären das Gesammtphänomen vielleicht, d. h. dessen stärkern Eindruck aufs Bewusstsein, aber gewiss nicht die Schwäche des Bildes selbst. Wir wollen also auf eine Erscheinung aufmerksam machen, welche physiologisch festgestellt, der Psychologie hier unsers Erachtens grosse Dienste erweisen kann.

Das reproducirte Bild hat, um ins Bewusstsein zu gelangen, einen viel kürzern Weg vor sich, als eine Sensation; die Strecke vom Endapparat bis zum Hirncentrum erspart es sich

jedenfalls. Das ist die eine Thatsache. Nun hat die Physiologie das Mittel gefunden, den Unterschied, der in den Leistungen in Folge der Länge der Leitungsbahn erscheint, zu messen. Es wurde demnach festgestellt, dass die Leistung eines erregten Nerven desto grösser ist, je länger das Stück, das durch den Reiz erregt wird. Daher im Endresultat ein messbarer Unterschied vorkommt nach der Länge der Leitungsbahnen. „Man hat gefunden (Pflüger), dass der Erfolg im Endorgan (z. B. im Muskel bei Erregung eines motorischen Nerven) um so stärker sei, je weiter die gereizte Nervenstelle vom Endorgan entfernt ist. Man kann dies dadurch erklären, dass der Thätigkeitszustand bei der Fortleitung sich nicht in derselben Grösse erhält, sondern »lawinenartig« anschwillt“[1]). Dasselbe gilt von den sensorischen Nerven. Je grösser nun der Reiz, der auf das Hirncentrum wirkt, desto grösser der Erfolg, der im Centrum selbst sich darbietet und den man als eine ausgelöste Leistung desselben betrachten muss. Das ist die zweite Thatsache.

Was folgt nun aus beiden Thatsachen für unser Problem? Nachdem es eine unwiderlegliche Annahme ist, dass der Endapparat der Sinnesorgane noch keine Sensation erzeugt, sondern dieselbe erst im Hirncentrum auslöst (es mögen nun „virtuelle Centra“ sein oder „materielle“, wie sie Vierordt[2]) nennt), so kann die Erregung des Endapparates bloss als Reiz für die Sensation angesehen werden. Als solcher löst er eine stärkere oder schwächere Leistung im Gehirn aus; die Qualität der Leistung ist jedenfalls bloss durchs Centrum bestimmt. Je stärker der Reiz, desto lebhafter die ausgelöste Sensation. Da nun die Qualität der Sensation durchs Centrum bestimmt wird, so muss ihre Lebhaftigkeit und Frische bloss in der gesteigerten Stärke des Nervenreizes liegen. Sollte man die Frische nicht hierin suchen, so sieht man wirklich nicht ein, wo sie zu finden wäre, nachdem die oberwähnten Umstände sämmtlich als ungenügend sich erwiesen. Die Frische einer Sensation liegt

[1]) Hermann, Physiol. des Menschen. p. 305. — Vierordt, Physiol. 881. — Wundt, Physiol. Psychol. p. 247.

[2]) Vierordt, l. c.

daher in dem Zuwachs, den die Leistung des Centrums durch den eintretenden Nervenstrom *(sit venia verbo)* erfährt. So oft nun dieser Zuwachs hinzutritt, so oft hat das Bild seine sinnliche Frische; mag nun dieses Complement auf welche Weise immer vor sich gehen. Und solchen Zuwachs muss man oft bei Traumbildern, immer bei Hallucinationen annehmen. Vielleicht ist es eine automatische Reizung, die diese Kraft erzeugt, welche die Bilder sonst bei der Kürze der Leitungsbahn nicht haben, und daher käme dann die eigene Kraft und Zauber der Träume, sowie die bis zur Täuschung gesteigerte klare Sinnlichkeit der Hallucinationen.

So oft dagegen dieser Zuwachs nicht da ist, sind die Bilder blass und matt. Nun kann natürlich derselbe bei der Kürze der Leitungsbahn für die Erinnerungsbilder nicht erscheinen, daher die Sensationen sichtlich schwächer erscheinen, wenn sie erinnert werden, als wenn sie entstehen. Es geht aber diese Betrachtung bloss auf die Sensationen; bei den Begriffen ist die Abnahme nicht bewiesen und der innere Sinn, wenn man sich auf ihn verlassen darf, zeigt im Gegentheil, dass die Begriffe durch das Gedächtniss gewinnen, oder wenigstens jedenfalls nicht verlieren. Hieraus könnte man auch die Probe für unsere obige Behauptung finden, dass nämlich die Begriffe ganz anderer Art sind als die Sensationen. Wären sie bloss Summationsbilder, aus Sensationen entstanden, so müssten sie unzweifelhaft durch das Gedächtniss auch von ihrer Frische einbüssen. Da sie aber anderer Natur sind, so macht der Unterschied der Leitungsbahn für sie nichts aus. Da nämlich die Leitungsbahn zwischen Sinnescentren und Begriffscentren eine constante ist, so müssen die Begriffe, ob direct durch einen Sinnesreiz erweckt oder als Gedächtnissbilder, immer mit derselben Kraftgrösse erscheinen. Je geringer die störenden Sensationselemente, desto entschiedener und ausgeprägter werden die Begriffe, was Jedermann aus eigner Erfahrung weiss.

II.

Von der Theorie des Gedächtnisses aus wollen wir noch einen kurzen Ueberblick auf das weitläufige Gebiet der Reproduction werfen, da wir hier noch einige Puncte ausführen

müssen, welche auf das Gedächtniss selbst ein abschliessendes Licht werfen, und weil auch bei diesem mechanischen Vorgang noch manche Theorien mit blossem Herumtappen sich begnügen. Wir wollen aus dem unermesslichen Gebiete blos folgende Grundfragen einer eingehenderen Beantwortung unterziehen: 1) warum wir die Vorstellungen unverändert erinnern, reproduciren? 2) welchem Gesetze die ganze Erscheinungsgruppe folgt und welche Formen dies Phänomen überhaupt annimmt? und 3) warum die Bilder in vielen Fällen dennoch verändert aufleben?

Auf die Frage, wie es möglich sei, dass die Bilder überhaupt aufleben? meint Herr Wundt [1]), sei eine dreifache Antwort möglich und alle drei seien bereits gegeben worden. „Die Vorstellungen bleiben entweder 1) fortwährend selbst in der Seele, sie verschwinden nur scheinbar, weil sie durch andere Vorstellungen aus dem Bewusstsein verdrängt werden, oder 2) es bleiben von ihnen Reste oder Spuren zurück, welche irgendwie ihre Wiedererzeugung bewirken können, oder endlich 3) es hinterlässt jede Vorstellung eine Disposition zu ihrer Erneuerung, welche Disposition zur wirklichen Reproduction führt, sobald irgend eines jener Motive vorliegt, welche in den Regeln der Association enthalten sind.“ Die erste Lehre ist die Herbart's, die zweite Beneke's, die dritte Herrn Wundt's eigene Lehre. Nach der reinen Kritik, der Wundt die zwei ersten unterzieht, bleibt uns blos übrig, uns mit seiner Lehre abzufinden.

Nach Herrn Wundt nun hinterlässt eine Vorstellung eine gewisse „Disposition“, welche, sowie ein Reiz hinzutritt, zu einer wirklich reproducirten Vorstellung wird. Diese Sache scheint plausibel und ist auch ziemlich allgemein gebraucht, z. B. von Horwicz [2]), Lazarus, Spencer, Bain u. s. f., und doch bleibt sie so ziemlich dunkel.

Gegenüber der Lehre Herbart's und Beneke's ist Herr Wundt im Recht; dass er auch, abgesehen hievon, das Richtige behauptet, das kann allein dadurch bewiesen werden, dass der Begriff der Disposition selbst seinem realen Wesen

[1]) Physiol. Psychol. p. 789.

[2]) Psychol. Analysen. p. 283.

und Umfange nach für die fraglichen Erscheinungen klar und bestimmt fassbar und genügend ist. Was soll also unter Disposition verstanden werden? Die Disposition hat nach Herrn Wundt keinen bestimmten Inhalt, sie erleichtert bloss die Function; es ist keine Fertigkeit, sondern eine Anlage zur Fertigkeit; so ist z. B. das Augenmass eine „functionelle Disposition". Denn wäre es eine Fertigkeit, so wäre es eben eine Spur, und doch sollen keine Spuren von den Vorstellungen zurückbleiben, sondern bloss die Function erleichtert werden, so wie nach ihm [1]) das Wasser bald in der von ihm selber gegrabenen Rinne leichter als in einer andern verfliessen wird. Es ist also die Disposition eine Möglichkeit, welche zur Wirklichkeit werden soll; aber sie ist nichts Fertiges, sie ist sozusagen gar nicht die Möglichkeit, sondern bloss die Bedingung für die Möglichkeit einer zu realisirenden Wirklichkeit. Dass dieser Begriff nicht weiter führt als zur aristotelischen δύναμις, auch vielleicht so weit nicht, vielleicht bloss zu einer *potentia,* zu einer latenten Potenz — das ersieht man daraus, wenn man dem realen Wesen selbst ins Auge geschaut hat, welches diese Disposition haben soll.

Wer ist denn das Wesen, welches diese Disposition annehmen soll? Es ist die Nervensubstanz, welche in ihren Atomen eine Umlagerung erfährt, und dieses Lagenverhältniss, wenn es bleibend wird, befähigt den Nervenfaden zu prompter Leitung bei gewissen Reizen. So weit, denke ich, geht das physiologisch Wahre, was darüber geht, ist dunkle Metaphysik. Oder ist das vielleicht eine physiologische Erklärung und Thatsache, wenn Herr Wundt sagt [2]), dass „bei derselben allmälig ein grösseres Streben der chemischen Spannkräfte, in lebendige Kraft der Bewegung überzugehen, erzeugt wird?" Was ist denn dieses „Streben der chemischen Spannkräfte"? sind denn die chemischen Spannkräfte etwa wie Herbart's Vorstellungen aufzufassen? Und eine eigene nicht leicht erklärliche Zähigkeit muss man ausserdem noch bei den Spannkräften voraussetzen; sie selbst werden fortwährend

[1]) Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele I, 230 f.
[2]) Menschen- und Thierseele I, 230.

als „lebendige Kraft der Bewegung“ verbraucht, allein die neu eintretenden Stoffe haben immer wieder dieses Streben. Ich muss bekennen, dass mich die Wundt'sche Lehre besonders anzieht; allein ich finde immer noch nicht die Möglichkeit, hieraus den Sinn der Disposition zu begreifen.

Aber angenommen, die Disposition sei ein Lagenverhältniss (wie bei Spencer) oder ein Streben der Spannkräfte, was Herr Horwicz „sehr einleuchtend“ findet [1]) — — wird hiermit das Gedächtniss und das Wiederaufleben der Vorstellungen auch wirklich erklärt? Herr Horwicz selbst bekennt: „dass die Sinnesempfindung und die Erinnerung nicht in denselben Zellen ihren Sitz haben“ [2]). Aber wo soll denn dies dann liegen? „Höchst wahrscheinlich wird in den höheren Centralorganen auf jeder Station der empfindungleitenden Nervenbahn eine solche Erinnerungsfaser abgezweigt, welche dann in einer endständigen Zelle endigt, wovon wenigstens die Markmassen der Hemisphären mit ihrer grauen Rindensubstanz sichere Beispiele darbieten.“ Da hätten wir also besondere Erinnerungsfasern und endständige Erinnerungszellen. Aber nun geht die Vermuthung noch weiter. „In der leitenden Faser jedoch und in den blosse Durchgangsstationen bildenden Verbindungszellen wird sich, wie man leicht denken kann, eben wegen ihrer häufigen Erregung und ihrer anderweitigen Functionen ein dauernder Erregungszustand nicht so deutlich fixiren können, hier wird dann bloss eine Neigung oder Disposition, d. h. die leichtere Gangbarkeit bestimmter Bahnverbindungen übrig bleiben, während in den endständigen und ausserhalb des Hauptstromes belegenen Erinnerungszellen allerdings ein dauernder Erregungszustand abgelagert werden kann.“ Jetzt erst sieht man, dass das Gedächtniss nicht in blosser Disposition, sondern in Spuren oder Residuen sein soll, und zwar in besonderen Erinnerungszellen, vielleicht im Rindengrau oder wo. Nimmt man an, dass jedes Nervencentrum solche Residua bewahren kann, so braucht man keine Erinnerungszellen, in denen die Spuren doch nur geistiger Natur sein könnten. In-

[1]) l. c. 284.
[2]) ib. 287 f.

sofern also hat Herr Horwicz Recht, dass aus Dispositionen noch nichts erklärt wird, sondern es müssen Residua, Spuren da sein, die wieder aufleben. Ich muss aber bekennen, dass mir eine Aufbewahrung in dem Sinne, wie es Herr Horwicz an einem Federsysteme erklärt, als eine sehr sinnliche und eben darum durchaus nicht erklärte, sondern bloss grob illustrirte vorkommt [1]). Ein „Erregungszustand", ob dauernd oder vorübergehend, ist noch immer etwas Dunkles und die Residuen nach Art mehrerer Federsysteme sich gegenseitig drängend vorzustellen, ist weder physiologisch noch psychologisch zu rechtfertigen.

Wenden wir uns zu der Disposition zurück. Wir fragen nicht danach, ob bei diesem Begriff die qualitative Verschiedenheit der Bilder erklärt werden kann, wir wollen nur sehen, ob Gedächtniss und Erinnerung hieraus Nutzen ziehen? Es gibt nur zwei Fälle bei der Disposition. Entweder ist sie wirklich bleibend, und dann muss mit Hülfe jener Nervenfaser immer und unausbleiblich ein Bild entstehen. Oder sie ist nur eine Neigung, d. h. sie wird nicht stabil (was wegen des Stoffwechsels viel wahrscheinlicher ist), und dann sieht man die Möglichkeit des Beharrens und des Erinnerns nicht ein. Der erstere Fall wird psychologisch nicht bestätigt, denn die Erinnerung ist bei sehr vielen Vorstellungen unberechenbar; der zweite Fall stellt die ganze Thatsache des Gedächtnisses in Frage. Die Disposition deckt also die Facta nicht. Sie deckt sie darum nicht, weil die Disposition der Qualität nach vag, unbestimmt ist, dagegen die Erinnerung, trotz ihrer Launenhaftigkeit, nie unbestimmt mögliche, sondern inhaltlich bestimmte Bilder erweckt. Diese Bestimmtheit liegt nicht im Begriffe der Disposition; denkt man sie hinein, so ist es nicht die physiologische Disposition. Die Disposition der Armmuskel zum Wurfe ist eine ganz allgemeine Fähigkeit zur Erzeugung eines bestimmten Kraftmasses, ob ich jetzt ein Fenster einwerfen oder einen Apfel herunter schlagen will, ob auf zwanzig oder fünf Schritt Weite. Die Disposition ist hier Anwendbarkeit; die Reproduction dagegen ist

[1]) l. c. 307.

keine vage Angemessenheit, sondern geht auf ein knapp bestimmtes psychisches Gebilde.

Bleibt demnach von einem Bilde bloss eine unbestimmte Disposition, so bleibt bei dem labilen Charakter derselben ausser der abstracten Möglichkeit nichts übrig, ausgenommen, dass diese Fähigkeit jetzt durch einen Reiz leichter zur Thätigkeit wird. Bleibt aber bloss diese dunkle Möglichkeit da, so ist das sogenannte reproducirte Bild nicht das alte, denn von dem blieb ja gar nichts, sondern ein neues, welches beim zweiten Male leichter entsteht, während es uns das erste Mal recht viel Mühe gemacht hatte.

Will demnach Herr Wundt dazu gelangen, dass das reproducirte Bild wirklich das alte sei, so hilft ihm, unseres Erachtens, weder eine Disposition der Leitungsfasern, noch der Functionscentra, er muss zur Spurtheorie zurück, sonst ist keine Reproduction möglich. Allein in der That brauchte er es nicht; denn ausser jenen drei Möglichkeiten sehe ich noch eine vierte. Es ist folgende. Die Bilder bleiben weder gehemmt im Bewusstsein, noch lassen sie Spuren zurück, noch bestehen sie unmöglicher Weise in Dispositionen, sondern sie bestehen in unbewussten Vorstellungen. Nun sieht zwar Herr Wundt in einer unbewussten Vorstellung einen logischen Widerspruch; allein wir, denen eine unbewusste Vorstellung inhaltlich ebenso viel ist, als eine bewusste, die den Unterschied beider bloss in der fixirenden Aufmerksamkeit finden, können jenen Widerspruch nicht finden und meinen uns begnügen zu dürfen damit, dass wir, wie unter I. des Weitern ausgeführt wurde, vergessene Bilder als unbewusst in den betreffenden Nervencentren fortbestehende Gebilde ansehen, von denen man, eben weil sie unbewusst sind, nichts sagen kann. Man sieht besonders an diesem Punkte ganz klar, dass die Physiologie uns bei der Erklärung nicht in's Wesen der Sache führt, denn keine Bewegung ist schon eine Empfindung, wir müssen uns von ihr leiten lassen, so lange wir bloss Formen untersuchen, weiter reicht ihre Hülfe nicht. Nachdem wir nun für die Association und das Gedächtniss die zugehörigen Bedingungen festgestellt haben, wollen wir

dasselbe jetzt für die Reproduction der unbewusst unverändert fortdauernden Bilder zu bewerkstelligen versuchen.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die Bilder unverändert in die Erinnerung bloss auf den Fall treten, wenn sie als solche bewahrt blieben. Das Wiederaufleben von Bildern hängt überhaupt theils von statischen oder Structurbedingungen, theils von dynamischen Reizbedingungen ab, wie es Comte eingetheilt hätte.

Unter Structurbedingungen verstehen wir die Verbindungsfasern im Gehirn, welche es ermöglichen, dass von verschiedenen Centren bis zum Bewusstsein die Vorstellungen geleitet werden. Obwohl nun solche Leitungsbahnen von allen Centren ausgehen, so kann man dennoch als die bedeutendste hierfür diejenige betrachten, welche zwischen den Grosshirnlappen und den Sensationscentren besteht, sowie diejenige, welche der Verbindung verschiedener Theile der Hirnrinde dient, also das Meynert'sche Associations- und Projectionssystem. In Ermangelung einer solchen Verbindung muss der Fall eintreten, dass 1) Sensationen bleiben, ohne bewusst zu sein, wie dies Longet nachwies; 2) Begriffe da sind ohne Worte, wie die Aphémie zeigt; 3) einzelne Bilder immer noch bewusst sein können, ohne mit andern sich zu verbinden, wie einzelne Beispiele zeigen, wozu der periodische Bewusstseinswechsel der Somnambulen, periodisches Vergessen und Wiedererinnern in Krankheitsfällen (die amerikanische Dame des Macnish und andere, Taine l. c. I. 175) u. s. w. gehören. Damit aber etwas erinnert, d. h. mit Bewusststein als ein Bekanntes, schon Dagewesenes anerkannt werde, dazu ist die Integrität hauptsächlich der Grosshirnlappen nothwendig. Ohne dieselben kann man wohl von Gedächtniss reden, aber gewiss nicht von Erinnerung. Es zeigen sich nämlich vor unsern Blicken zwei ganz verschiedene Reproductionsarten, eine unbewusste und eine bewusste; jene kann man objectiv an fremden Objecten studiren, die letztere ist die innere Angelegenheit jedes Einzelnen. Zu der erstern gehört die Ausübung von erlernten Bewegungen, die ohne Bewusstsein bei decapitirten Thieren oder bei Thieren vorkommen, denen die Grosshirnlappen exstirpirt wurden.

Zu der letzteren rechnet man das Rückerinnern oder Gedenken. Die Bilder können, so lange die Leitungsbahn gestört ist, nicht zum Bewusstsein treten, bleiben aber trotzdem unverloren, da sie bei Herstellung der Leitungsbahn ungehindert wieder auftauchen. Eben daher sind, wie es scheint, viele Fälle zu erklären, wo ein totaler Gedächtnissverlust bei den verschiedensten Läsionen eintrat. Indem nämlich die Leitung zu den Bewusstseinszellen gehindert wurde, kamen die betreffenden Personen nie zur Erinnerung ihrer Vorstellungen. Solcher Art scheinen die Gedächtnissverluste zu sein, welche Longet [1]) anführt, und welche theils durch Läsion des Hinterlappens der linken Hemisphäre, theils durch eine locale Geschwulst in derselben, theils durch Verletzung der *corpora striata*, des Hinterlappens der rechten Hirnhälfte u. s. f. verursacht wurden. Hieraus lässt sich auch der Sinn der *mémoire* bei Longet verstehen, wenn er sagt: „*nous répéterons avec Cuvier, qu'il est la partie de l'encéphale où toutes les sensations prennent une forme distincte, en y laissant des traces et des souvenirs durables, qu'il sert, par conséquent, de siége de la mémoire .... Sans ces lobes cérébraux, l'animal n'a donc, pour ainsi dire, rien a gagner à la survivance de la perception de ses sensations.*“ (I 653.) D. h. zum bewussten Erinnern kann es ohne *lobes cérébraux* nicht kommen; womit dann vortrefflich stimmt, dass eben die höchsten Functionen der Intelligenz mit dem Verderben der *lobes cérébraux* wegfallen müssen.

Während demnach das bewusste Erinnern an die Verbindung zwischen Grosshirnlappen und den untern Centren gebunden erscheint, kommt das unbewusste Reproduciren auch ohne diese Bedingung zu Stande und kann besonders an den Bewegungen, die durch irgend einen andern Reiz erregt werden, ohne zum Bewusstsein zu gelangen, betrachtet werden. Man nennt nun diese letzteren Bewegungen Reflexbewegungen, und eben darum muss man die ganze Reproduction als eine Reflexerscheinung auf dem Gebiete der Grosshirnlappen, wenn sie bewusst ist, auf dem der übrigen subordinirten Centra, wenn sie unbewusst ist, betrachten. Hier

[1]) l. c. I, 688 f.

nun kann eine durch Uebung erlangte Disposition die Schnelligkeit und Sicherheit der Reproduction befördern, während sie beim Gedächtniss gar nichts erklärt noch fördert. Je öfter eine Bewegung mit einer Vorstellung (Gefühl, Wollen) vereint auftritt, desto unzertrennlicher die Reproduction beider. Darum nun, weil in der Grosshirnrinde die Hemmungscentra letzter Instanz zu suchen sind, werden Reflexbewegungen immer unsicherer, je mehr sie dem Bewusstsein genähert werden. Auch die Reproduction unterliegt dieser Hemmung, wie man oft beschämt erfahren muss, dass das angestrengte Nachdenken viel langsamer geschieht, als die reflexive Flucht der Gedanken, so oft wir uns Träumereien hingeben. Zwei Anzeichen also weisen uns bis jetzt zu der Annahme, dass die Reproduction bloss ein Reflexphänomen ist: 1) weil die unterste Stufe derselben, nämlich das unbewusste Reproduciren selbst eine Reflexbewegung ist, und 2) weil das Reproduciren ebenso der Einwirkung der Hemmungscentra unterworfen ist, wie alle Reflexe.

Hierzu kommen nun weitere Anzeichen, wenn man die dynamische Seite der Reproduction betrachtet. Sowie eine jede Bewegung entweder durch äussere oder durch innere Reize ausgelöst werden kann, so auch die Reproduction. Dieser Reiz kann nun ein innerer sein, dann zeigt sich uns die Erscheinung in der Form der sogenannten Automatie; oder er kann ein äusserer sein und ist in diesem Falle entweder eine Hülfe, die die Verbindungsbahn frei macht, oder ein combinirt gewesenes Bild, welches Reflexe in andern Centris auslöst. Es muss demnach zwischen zweierlei Reproduction unterschieden werden; einer automatischen [2]) und einer wahrhaft reflectorischen.

Diesen drei Anzeichen gemäss kann man getrost die Reproduction unter die Kategorie der Hirnreflexe zählen. Nun kann man wohl bekennen, dass hiermit noch ungemein wenig gesagt ist, — allein wenn man bedenkt, dass diese ganze Erscheinungsreihe hierdurch unter ein durchgängig gültiges Ge-

[1]) Ich nehme den Namen hier nicht in seinem speciell physiologischen Verstande, sondern bezeichne damit jede Reproduction, die nachweislich nicht durch äussere Reize erregt wurde.

setz gebracht wird, nämlich das Causalgesetz, welches im unbewussten Seelenleben eben nichts weiter ist, als was uns jeder Reflex zeigt, — so wird man den Gewinn doch kaum zu gering anschlagen. Man gewinnt in das Wesen der Reproduction erst dann einen wirklichen Einblick, wenn man sie als Reflexvorgang betrachtet, der zu gewissen Zeiten bewusst wird; dagegen hat man gar nichts erklärt, wenn man sich, wie Herr Horwicz, damit begnügt, nachzuweisen, dass „Reproduction eine besondere Art des weit verbreiteten seelischen Phänomens der Association" sei [1]). So viel wusste die alte Psychologie und die Herbartische auch, dass reproducirt diejenigen Vorstellungen werden, die mit den Reizen einst associirt waren; es ist das überhaupt etwas ganz selbstverständliches.

Vergleicht man nun die physiologischen Reflexe mit diesen psychologischen, so findet man die Uebereinstimmung durchgehends in allen Hauptpunkten, wobei man im Voraus, um zu grosse Aussprüche zurückzudrängen, bedenken muss, dass die Physiologie uns hier belehren muss, weil sie experimentell weiss, was wir bis nun nicht einmal vom richtigen Standpunkte zu betrachten, zu observiren verstanden haben.

Die Physiologie constatirt, wie bekannt, zwei Reflexarten: einen einfachen und einen combinirten und zwar entweder geordneten oder ungeordneten (Reflexkrampf). Den allmäligen Verlauf des letzteren hat man in seinen einzelnen Stadien mit minutiöser Pünktlichkeit kennen gelernt [2]). Und wer die Schilderung der Reflexkrämpfe kennt, der sieht sogleich ein, wie ungeheuer weit noch die Psychologie zurück ist und wie bescheiden man sein muss, wenn man von Gesetzen der Reproduction redet. Oder haben wir vielleicht beobachtet, welche Bilder einander zu reproduciren pflegen? Man hat für die Reproduction wirklich noch nichts, als die Gesetze der Association. Eben darum muss man sich hier mit einem ganz allgemeinen Schema begnügen, welches alle Erscheinungen umfassen kann und begründet, ohne davon zu träu-

[1]) Horwicz, Psychol. Analysen I, 289.

[2]) Hermann, Grundr. der Physiol. des Menschen. p. 419.

men, dass man in speciellen Fällen auch nur eine Regel hätte. Dieses Schema bietet uns eben die Physiologie mit ihren Reflexen. Es gibt auch bei der Reproduction einfache und combinirte Reflexe. Einfach ist z. B. die Erweckung eines Tones durch einen andern; relativ einfach, d. h. wenn man davon absieht, dass die Bilder selbst Sensationsgruppen sind, ist die Erweckung eines Begriffes durch ein Sensationsbild. Dass dies lauter Reflexe sind, geht daraus hervor, dass man im Traum sie erwecken kann, ohne das Bewusstsein anzuregen. So kann man durch Wort und Rede die Träume eines Schlafenden lenken, man kann ihn zu dem Glauben bringen, dass er in's Meer gefallen sei und nun zu schwimmen habe, was er auch zu thun beginnt; sowie man umgekehrt Schlafende durch eine Körperstellung zu gewissem Gedankengange bringt, was aber auch bei Wachenden vorkommt, da man weiss, dass das Ballen der Faust leicht wirklichen Zorn erweckt und man sich in ihn „hineinredet". Somnambulen glauben es, wenn man ihnen sagt, dass ein Mensch, der auf Vieren herumkriecht, ein Löwe sei und zeigen alle Zeichen des Erschrockenseins; sie schnupfen aus der unter die Nase gehaltenen Faust und niessen, trinken Wasser für Branntwein u. s. w. [1]) D. h. man kann durch Töne (Worte) willkürlich eben solche Geistesthaten hervorrufen, wie man, meinetwegen durch Kitzeln mit einer Feder, einen Schlafenden zu Schutzbewegungen zwingt.

Es gibt aber auch geordnete und ungeordnete Reflexe im Geistesleben, obwohl uns noch bis heute das Maass fehlt, nach welchem wir die einzelnen vorkommenden Fälle der einen oder anderen Gruppe zutheilen könnten. Dass sie reflectorisch sind, dafür bürgt ihr nothwendiges und unbewusstes Entstehen; man kann sie nicht hemmen und nicht mit Bewusstsein erzeugen, obwohl man sich vom Erfolge mit Bewusstsein nicht überzeugen kann.

Es ist z. B. ein geordneter Reflex, wenn ein Lyriker für sein Grundgefühl die Ausdrücke sucht und findet; bekanntlich „wachsen" die Gedichte (oft wie Pilze), es „krystallisirt

[1]) H. Taine, *De l'Intelligence* I, 241 ff.

sich", es „nimmt eine Form an von selbst" u. s. w. Das bedeutet aber nur soviel, dass ein Reiz an die verschiedenen Functionscentra ging, um die benöthigten Bilder zu wecken. Dieses construirende Vorgehen und Zusammenfassen ist principiell eben so viel, wie das willkürliche Heben eines Fusses oder einer Hand durch das Innerviren der verschiedenen Motoren, die zu den betreffenden Muskeln ziehen.

Dagegen sind es Reflexkrämpfe, was im betrunkenen oder verrückten Zustande am Menschen sichtbar wird: die Bilder werden ganz ungeordnet gehäuft, sie überstürzen sich wie die Worte des heftig Erregten und sind ungehemmt und unbewusst.

Weil man nun beide Arten von Reproduction mit Absicht erreichen kann, wie denn dahin die Absicht des Redners geht, uns in den ihm erwünschten Gedankengang zu lenken und oft ein sarkastisch hingeworfenes Wort wirkliche Reflexkrämpfe erwecken kann, — weil nun dies Alles geschieht und stattfindet, darum muss man sagen, dass die Reproduction nichts weiter ist, als eine Reflexerscheinung.

Erinnern wir uns nun, dass von dynamischer Seite her jede Reproduction entweder eine automatische oder eine reflectorische sein muss, so können wir das Bisherige so zusammenfassen. Theils durch Automatie, theils durch äussere Reize werden Hirnreflexe ausgelöst, welche ihrer Art nach theils einfache, theils combinirte sein können. Hiermit ist aber auch ein Schema gewonnen, welches sämmtliche Erscheinungen der Reproduction in sich fassen kann, und man hat bloss noch die jedenfalls sehr grosse, aber auch präcise aufgestellte Aufgabe vor sich: durch Beobachtung und alle Mittel einer inductiven Methode festzustellen, welche Reize welche Bilder zu erregen pflegen? Es müsste, unserer Ansicht nach, hauptsächlich untersucht werden: 1) wie sich homogene Sensationen zu einander verhalten? 2) wie heterogene Sensationen einander erwecken? 3) wie Begriffe mit einander zusammenhangen? 4) wie Begriffsarten und Sensationen sich reproduciren? Statt dessen hat man heute factisch bloss entweder unbrauchbare Metaphysik (Herbart) oder ungeläutertes Material besessen (Bain), während schwache Ansätze zu

einer detaillirten Behandlung dieses Gebietes allerdings schon da sind, wie z. B. Herbert Spencer's *Principles of Psychology* I. B. die Sache eindringend behandelt, ohne zu einem genügenden Resultate zu gelangen. Man muss besonders auf einen durchgängigen Causalnexus bei allen Reproductionen dringen; mögen auch die Gründe (Reize) oft unbekannt bleiben, nie darf doch zugegeben werden, dass man sich Fälle, wie sie oft in der automatischen Reproduction vorkommen, als „Einfälle" vom Halse schafft. Denn so lange man, wie leider noch oft geschieht, z. B. auch bei v. Hartmann [1]), einem Unbewussten das Herlangen solcher „Einfälle" zuschreibt, darf man sich nur nicht einbilden, das Seelenleben wissenschaftlich begriffen, viel weniger es vom Materialismus befreit zu haben.

Es bleibt nur noch übrig, die dritte Frage zu beantworten: warum die alten Bilder oft so arg verstümmelt in's Bewusstsein zurückkehren? Wir müssen uns hierbei erinnern, was unter I. nachgewiesen worden, dass nämlich die Reproduction nie auf Einen Schlag, sondern immer stückweise vor sich geht. Wo demnach eine Obstruction der Leitungsbahn eintritt, da muss das Merkmal, welches durch diese Bahn dem Bewusstsein zugeführt wird, nothwendigermassen ausbleiben. Es ist bald die Erschöpfung eines Theiles des Gehirnes durch einseitige Arbeit, bald eine anderweitige physikalische Ursache hierbei entscheidend; es können aber auch Fälle vorkommen, dass die Hirncentra selbst nicht stark genug sind, um einen gehörigen Reiz auszuüben oder zu beantworten. Andererseits ist oft der Reiz auch zu schwach, um nach allen Seiten hin zu irradiiren, wie er es vielleicht bei einer früheren Gelegenheit gethan.

Da nun die verschiedenen Merkmale zur Sinnlichkeit eines Begriffes gehören, so können obgenannte Gründe zur Folge haben, dass einzelne derselben beim Erwecken des Begriffes ausbleiben, ja das abstracte Denken scheint selbst nicht anders möglich, als dadurch, dass eine Gegenströmung zu den Sinnescentren ausgeht, in Folge welcher die Thätig-

[1]) Philosophie des Unbewussten. 2. Aufl. p. 248 ff.

keit derselben theilweise gehemmt wird und zwar wenigstens so weit, dass sie das begriffliche Denken nicht mit sinnlichen Merkmalen versetzen. — Ist dagegen der Reiz zu stark oder die Irritabilität des Gehirnes erhöht, so kann der umgekehrte Fall vorkommen: es drängen sich in alte Rahmen neue Bildtheile und bewirken, dass wir an dem Erinnerungsbilde selbst irre werden. Wollte man ein sinnlich grobes, aber zutreffendes Bild für diesen ganzen Vorgang haben, so möchten wir sagen, dass ein Reiz im Gehirn ebenso verschiedene Bilder erregt, wie sich die Bilder in einem Winkelspiegel je nach der Grösse des Winkels vermehren. Nur dass der Reiz in jedem Centrum, das er trifft, ein anders geartetes Bild erweckt, welche durch die Grosshirnlappen zusammengefasst und als bedeutungsvolles einheitliches Bild zum Bewusstsein gebracht werden.

Die Frage: welches von den vielen Bildern eines öfters gesehenen Gegenstandes eigentlich reproducirt werde? findet hiermit eine einfache Lösung. Ein Gegenstand hinterlässt nicht viele Bilder, was auch überflüssig wäre, sondern bloss ein Stammbild, aber er kann mit vielen „schwebenden Vorstellungen" umgeben sein, und je nachdem er diese wechselt, erscheint er uns anders. Wird des Gegenstandes Bild reproducirt, so wird es eben jene „schwebenden Bilder" erwecken, mit denen er einst am innigsten verknüpft gewesen, was theils von der Stärke des Interesses, theils der Wiederholung, theils dem jeweiligen Zweke, also der jeweiligen Richtung der centralen Innervation abhängt. Sollte jeder öfters gesehene Gegenstand in jedem Falle ein Extrabild hinterlassen, so befürchten wir, dass kein Geist, viel weniger ein menschliches Gehirn diese Fülle zu fassen im Stande wäre. Die Selbstbeobachtung lehrt aber auch nicht dies, sondern sie zeigt unzweideutig, dass nicht viele einheitliche Bilder, sondern dasselbe Bild mit vielen schwebenden Merkmalen vor das Bewusstsein tritt und so die Täuschung einer Vielheit verschiedener Einheiten erzeugt.

In der Reproduction ist der formelle Verlauf der Vorstellungen beschlossen. Association, Gedächtniss und Reproduction sind seine hauptsächlichen Stadien, daher die Repro-

ıction sowohl Association als Gedächtniss voraussetzt, ohne ırch dieselben erschöpft zu sein. Association ist Combiıtion, Gedächtniss ist geistiges Wachsthum, Reproduction : geistiger Reflex. Auf diese Weise lassen sich alle drei Phäɔmene mit physiologischen Leistungen vergleichen und werɔn durch physiologische Kategorien theilweise gedeckt, wobei e Deckung bei der Reproduction die vollständigste ist. rotzdem ist blos das formale Element zwischen Beiden das ɔh deckende, während über das Wesen der sich Deckenden ɔn rein psychologischem Standpunkte nichts ausgesagt werɔn soll, was auch nicht unsere Absicht gewesen, da wir oss Formen des Vorstellungslaufes betrachteten, ohne den halt derselben berücksichtigt zu haben.

Karl Böhm.

In Sachen der Psychophysik.

Dass und inwiefern Fechner's „Elemente der Psychohysik" neben den Untersuchungen von Lotze und Helmholtz ls eine im Feld der exacten Psychologie bahnbrechende Erɔheinung zu betrachten sind, ist längst in sachkundigen reisen anerkannt. Auch der Unterzeichnete hat sich einmal ierüber ausgesprochen; in einem früheren Jahrgange dieser eitschrift [1]). Während Herbart's Statik und Mechanik der orstellungen in Ermangelung des psychischen Masses und amit der experimentellen Grundlage noch als uncontrollirɔare Hypothese in der Luft schwebte, ist es Fechnern gelunɔen, unter Benutzung zahlreicher eigener und fremder Beobchtungsreihen ein indirectes Mass der Sinnesempfindung festusetzen und dadurch das Gebiet der psychologischen Phäıomene jener mathematischen Behandlung zu eröffnen, welher die moderne Naturwissenschaft alle ihre Exactheit verlankt. Unsere Sinnesempfindungen, so reflectirte Fechner, verden durch äussere Reize physikalischer und chemischer

[1]) Vgl. die Abhandlung „Ueber eine moderne Anwendung der Mathematik auf die Psychologie." Phil. Monatshefte, Bd. V, S. 1—24.

Natur ausgelöst, z. B. durch Schallschwingungen der Luft, Lichtschwingungen des Aethers u. dgl. m.; die wechselnde Stärke der Empfindung steht zu der wechselnden Stärke des Reizes in irgend einem functionellen Abhängigkeitsverhältniss; da nun die äusseren Reize einer strengen Messung zugänglich sind, so würde, falls man jenes functionelle Abhängigkeitsverhältniss mathematisch zu bestimmen vermöchte, zugleich ein strenges Mass der Empfindung gegeben sein. In seinen „Elementen" hat Fechner mit scharfsinniger Verwerthung oben gedachter Versuchs- und Beobachtungs-Reihen einige Gesetze und Formeln eruirt, unter welche seiner Ansicht nach dies wichtige Abhängigkeitsverhältniss fällt. Die Hauptrolle spielen das Weber'sche Gesetz oder die „Fundamentalformel" $\left(de = K \cdot \frac{dr}{r}\right)$, das „Schwellengesetz" und das aus beiden gefolgerte „Massgesetz", in welchem ein logarithmisches Verhältniss der Empfindung zum Reize constatirt wird ($e = \log r$)[1]. Ferner aber wird die Empfindung nicht unmittelbar durch den äusseren Reiz hervorgerufen, sondern erst durch das causale Mittelglied einer organischen Thätigkeit, eines Bewegungsvorganges im sensiblen Nervenapparat (der „psychophysischen" Thätigkeit). Wäre es also möglich, entweder die durch den Reiz ausgelöste psychophysische Thätigkeit dem Reize einfach proportional zu setzen oder doch irgend eine andere mathematische Relation zwischen ihnen zu fixiren, so würde durch die genannten Gesetze, namentlich durch die „Massformel", im ersten wie im zweiten Fall eine exacte Erkenntniss des Verhältnisses zwischen Empfindung einerseits und psychophysischer Nerventhätigkeit andrerseits aufgefunden, es würde das Fundament einer strengen Wissenschaft von den quantitativen Beziehungen zwischen Leibes- und Seelenthätigkeit gelegt sein. „Ich verstehe, sagt Fechner, unter Psychophysik eine exacte Lehre von den Beziehungen, vorzugsweise Massbeziehungen, zwischen der geistigen und materiellen Seite der Existenz." Er theilt dann diese neue Wissenschaft in äussere und

[1]) *e* bezeichnet die Empfindung, *r* den Reiz.

innere Psychophysik, von denen erstere über die Relationen zwischen äusserem Reiz und psychischem Vorgang, letztere über die zwischen psychophysischer Nerventhätigkeit und psychischem Vorgang handelt, jene ferner hauptsächlich auf Experimenten fusst, diese unter Herbeiziehung anatomischer, physiologischer und psychologischer Thatsachen aus jener Folgerungen zieht; und endlich steigt er, die gewonnenen Grundbegriffe und Gesetze benutzend, höher hinauf bis zur Erklärung solcher psychologischer Vorgänge, wie der Erinnerung und Aufmerksamkeit.

Bei der hohen wissenschaftlichen Bedeutung eines derartigen Unternehmens konnte es nicht fehlen, dass Fechner's „Elemente" seit ihrer Veröffentlichung die Aufmerksamkeit der Forscher dauernd fesselten und innerhalb des glücklich eröffneten Gebiets eine Menge Specialarbeiten hervorriefen. Aber auch die Kritik ist herausgefordert worden, und es hat sich im Laufe der Zeit schon eine erkleckliche Summe schwerer und leichter wiegender Bedenken und Einwürfe angesammelt, welche freilich fast ohne Ausnahme nur gegen besondere Ausführungen, nicht gegen das allgemeine Princip Fechner's gerichtet sind. In Folge dessen sieht sich denn der verdiente Veteran der Wissenschaft zu einer eindringlichen *oratio pro domo* veranlasst; er publicirt eine Vertheidigungsschrift „In Sachen der Psychophysik", welche, nach dieser und jener Seite gewendet, eine Anzahl Lanzen bricht[1]).

Die Gegner, deren er sich zu erwehren sucht, sind Helmholtz, Aubert, Mach, Bernstein, Plateau, Delboeuf, Brentano, Hering, Langer und einige Andere. Sie treffen vielfach in ihren Einwürfen zusammen; vielfach aber gerathen sie auch untereinander in Widerspruch, welchen letzteren Umstand Fechner als dialektisches *argumentum e dissensu* für sich wohl zu verwerthen nicht verabsäumt hat. Einleitungsweise entwirft er auf Seite 13 und 14 eine Classification der Haupteinwände, aus denen wir unsrerseits folgende hervorheben zu müssen glauben.

1. Das Weber'sche Gesetz oder die Fundamentalformel

[1]) In Sachen der Psychophysik von Gustav Theodor Fechner. Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel. 1877.

$de = K. \frac{dr}{r}$, mit welcher alle übrigen Gesetze Fechner's stehen und fallen, stimme mit den Thatsachen nicht überein.

2. Wenn man aber auch innerhalb gewisser Grenzen eine approximative experimentelle Bestätigung der betreffenden Gesetze für die äussere Psychophysik zugestehen wolle, so seien dieselben doch nicht auf die innere Psychophysik übertragbar. Anstatt, wie Fechner thut, die Empfindung von der psychophysischen Thätigkeit logarithmisch abhängen zu lassen, letztere aber vom äusseren Reiz in einfacher Proportionalität, sei vielmehr die umgekehrte Annahme plausibler.

3. Die Fechner'schen Gesetze und Formeln seien logisch und mathematisch unhaltbar; namentlich die „negativen Empfindungswerthe", welche von der „Massformel" für „Reize unterhalb der Schwelle" postulirt werden, seien unzulässig.

Diese, hier nur summarisch angedeuteten Bedenken sind auf ein sehr weitschichtiges Material von Experimenten, theoretischen Erörterungen, Thatsachen und Folgerungen gebaut; die Gegner Fechner's befinden sich, wie schon angedeutet, einmal in Harmonie, dann aber auch in Widerstreit; daher nimmt die Vertheidigungsschrift einen ziemlich intricaten Charakter an, und ihr Studium wird durch die Menge unvermeidlicher Verweisungen, Rück- und Vorbeziehungen, Spaltungen und Zusammenfassungen einigermassen unbequem gemacht. Unsere Berichterstattung aber muss und darf sich auf ein paar Punkte beschränken.

Erster Haupteinwurf. Das „Weber'sche Gesetz" wird von Brentano, Hering und Langer als aus den Thatsachen unrichtig abgeleitet angesehen, insofern die Beobachtung nur soviel lehren kann, dass der Empfindungszuwachs (de) immer ein eben merklicher bleibt, wenn der relative Reizunterschied $\left(\frac{dr}{r}\right)$ gleich bleibt. Fechner nimmt an, dass eben merkliche Empfindungsunterschiede bei verschiedenen Reizgraden als gleiche betrachtet werden können; und diese Annahme finden die Genannten durchaus willkürlich. Ich habe denselben Umstand gleichfalls betont und, wiewohl nicht im tadelnden Sinne, als rein hypothetisch charakteri-

sirt[1]). Die Frage bleibt, trotz Fechner's eingehender Vertheidigung, disputabel.

Wider das gleiche Gesetz wird ferner geltend gemacht, dass die Versuche viel mehr Abweichungen davon als Bestätigungen dafür liefern (Aubert, Delboeuf, Hering, Langer). Fechner muss Störungen der experimentalen Bewährbarkeit des Weber'schen Gesetzes zugestehen und sucht den Grund der Abweichungen besonders in zweierlei Umständen. Einmal darin, dass beim Einwirken allzu heftiger Reizgrade die ausgelöste psychophysische Thätigkeit hinter der Proportionalität mit dem Reiz zurückbleibe. Zweitens darin, dass schon unabhängig von äusseren Reizeinwirkungen im Empfindungsorgan eine gewisse innerliche psychophysische Erregung vorhanden sein kann, welche sich ja bei ungewöhnlicher Reizbarkeit des Nervensystems notorisch bis zur Bewirkung von Hallucinationen steigert. Das Erstere ergibt eine obere Abweichung vom Gesetz, das Zweite eine untere Abweichung. Beim Experiment mit äusseren Reizen wird jene um so spürbarer werden, je mehr man die Reizeinwirkung verstärkt, diese aber, je mehr man den Reizgrad abschwächt. In der Mitte zwischen beiden Extremen werden die Approximationen an das Weber'sche Gesetz die möglichst genauen sein. Es kommen noch andere Störungsursachen hinzu, und der sehr lesenswerthe ausführliche Abschnitt XVI führt zu folgendem Ergebniss. „Als allgemeinstes Resultat finde ich, dass, insoweit es sich um Unterscheidung von blossen Reizintensitäten ohne Aenderung von Farbe oder Tonhöhe oder allgemeiner von Qualität der Empfindung handelt, das Gesetz im Gebiete des Lichtes, Schalles, Geschmackes, der Gewichte approximative Bewährungen aufweisen kann, welche die Wahrscheinlichkeit seiner fundamentalen Gültigkeit begründen; wogegen die Unterscheidung von Farbennüancen und Tonhöhen ohne Rücksicht auf Intensität sich dem Gesetze entzieht. — Weiter, dass im Gebiete der extensiven Empfindungen approximative Bewährungen des Ge-

[1]) „Gestattet man daher die Annahme, dass immer die eben merklichen Empfindungszuwüchse als gleiche Empfindungsdifferenzen zu betrachten sind, so — — etc." Phil. Monatshefte, V, S. 13.

setzes für das Augenmass und selbst bis in die Zeitschätzung hinein vorliegen, für Ersteres jedoch wahrscheinlich nur insofern, als es auf einem Bewegungsgefühl der Augenmuskeln beruht, indess eine directe Schätzung von Raumgrössen, sei es mit Netzhaut oder Haut, nicht dem Gesetze folgt. — Endlich, dass noch zweifelhaft ist, ob nicht doch die, von Schwingungszahl und Schwingungsweite zugleich abhängige Gesammtstärke des Toneindruckes, sowie, ob nicht die Gesammterscheinung des Gesichtsfeldes dem Weber'schen Gesetze folge."

Zweiter Haupteinwurf. Da die Empfindung nur mittelbar vom Reize, unmittelbar aber von der psychophysischen Thätigkeit abhängt, so hat man gemeint, es sei das Natürlichste, zwischen der nächsten Ursache (psychophysischer Thätigkeit) und der ohne weiteres Mittelglied daran geknüpften Wirkung (Empfindung) einfache Proportionalität anzunehmen, mithin das Weber'sche Gesetz und die logarithmische Massformel — (wofern diesen überhaupt Gültigkeit zukommen sollte) — aus der innern in die äussere Psychophysik hinaus zu verweisen. (Mach, Hering, Classen, Ueberhorst, Bernstein.) Fechner nennt diesen Einwand einen „sozusagen aprioristischen" und vertheidigt seine entgegengesetzte Ansicht durch Anführung einiger Analoga. „Beim Umlauf eines Planeten um die Sonne ändern sich Abstand des Planeten von der Sonne, Geschwindigkeit, durchlaufener Raum und durchlaufene Zeit in Simultanabhängigkeit von einander, aber keine dieser Aenderungen geht der andern proportional. — Die physische Helligkeit einer beleuchteten Fläche und der Abstand der Lichtquelle davon, die Länge eines Pendels und die Dauer einer Schwingung desselben stehen in Simultanabhängigkeit von einander, aber statt eines einfachen, besteht ein quadratisches Verhältniss dazwischen." Genug, soweit sich Fechner umsieht, findet er, dass Veränderungen, die simultan von einander abhängig sind, nur in dem einzigen Falle, dass sie gleichartiger Natur sind, einander proportional gehen. Nun sind Empfindung und psychophysische Thätigkeit nicht gleichartiger Natur. Warum also sollte man statt der logarithmischen Abhängigkeit zwischen ihnen einfache Proportionalität voraussetzen? Dies sein Argu-

ment; und wenn man bedenkt, dass hierbei vorläufig nur über Hypothesen, nicht über Thatsachen gestritten wird, so darf man ihm das Zugeständniss machen.

Dritter Haupteinwurf. Der von Fechner eingeführte und von seinem Schwellengesetz und logarithmischen Massgesetz geforderte Begriff der „negativen" — d. h. unter der Schwelle oder dem Nullpunkt der Merklichkeit zurückbleibenden — Empfindung hat mancherlei Bedenken erweckt. Unter Einmischung von Missverständnissen hat man theils mathematische Zweifel erhoben, theils an der experimentalen Begründung gemäkelt, theils diese Begründung ignorirt und in Folge dessen die Fechner'sche Massformel durch andere Formeln zu ersetzen gesucht, welche keinen Schwellenwerth enthalten und mithin keine negativen Empfindungen geben (Plateau, Brentano, Delboeuf, Langer). In der Beantwortung dieses Einwurfs beweist Fechner, dass Delboeuf den Ausdruck „negative Empfindung" nur darum für absurd erklären kann, weil er selbst (Delboeuf) ihm einen Sinn unterschiebt, an welchen bei der Aufstellung der psychophysischen Gesetze gar nicht gedacht war. Aehnliches gilt für Langer, welchem Fechner ausserdem ein fundamentales mathematisches Versehen nachweisen zu können glaubt. Die von der „Massformel" geforderten negativen Empfindungswerthe bis herab zum Werthe $-\infty$, welcher beim Nullwerden des Reizes eintritt, können, rein mathematisch betrachtet, einfach unter den Begriff des Imaginären gebracht werden, gerade so wie die negativen Werthe des *Radius vector* einer Curve als Function eines Winkels; metaphysisch oder psychologisch betrachtet, sind sie eben noch gar keine Empfindungen, sondern Etwas, das erst bei Vervollständigung der unvollständigen Bedingungen (nämlich bei Steigerung des Reizes und der psychophysischen Thätigkeit bis auf und über den Schwellenwerth) zur Empfindung wird. Auch hier thun physische Analoga zur Erläuterung treffliche Dienste! — „Die Tageshelligkeit H kann als Function der Sonnenhöhe h durch die Formel sin h als gemessen angesehen werden. Gesetzt, es wäre keine Atmosphäre vorhanden, welche selbst in dem Falle, dass die Sonne unter den Horizont sinkt, noch

Strahlen aufwärts reflectirt, so würde die Helligkeit erst beginnen, wenn h den Nullwerth übersteigt, und alle Tiefen der Sonne unter dem Horizont würden ein gleich absolutes Dunkel geben; doch würden die Werthe H je nach den verschiedenen Werthen — h mit verschiedenen Werthen sin − h = − sin h auftreten. Und wer wird nicht sagen, dass, wenn die Sonne sich von ihrem tiefsten Stande unter dem Horizonte dem Horizont genähert hat, schon eine unvollständige Bedingung der Tageshelligkeit vorhanden ist, ohne dass noch das geringste von ihr selbst vorhanden ist, da vielmehr an ihrem Zustandekommen noch etwas fehlt."

Abgesehen von ihrem eigentlichen Zweck, Abwehr und Angriff, bringt die Schrift noch viele interessante Notizen und Erörterungen über Contrastempfindung, über die „Differenzansicht der Empfindungen" (Schneider, Delboeuf, Ulrici), über Hering's neue Farbentheorie u. s. w. Sehr nützlich für die Orientirung im verwickelten Meinungskampf ist das abschliessende „Resumé" S. 211—215. Die Gültigkeit, und zwar grossentheils nur approximative Gültigkeit seiner etwas künstlich (um nicht zu sagen gewaltsam) inducirten Formeln wird nach Fechner's eigenem Eingeständniss auf ein engeres Gebiet von Wahrnehmungsprovinzen eingeschränkt, daselbst aber auch anderen Aufstellungen gegenüber relativ gerechtfertigt. Das allgemeine Princip der „Elemente" bleibt überdies intact. Und so darf man dem verdienten Verfasser das dialektisch-humoristische Nachwort wohl gönnen:

„Der babylonische Thurm wurde nicht vollendet, weil die Werkleute sich nicht verständigen konnten, wie sie ihn bauen sollten; mein psychophysisches Bauwerk dürfte bestehen bleiben, weil die Werkleute sich nicht werden verständigen können, wie sie es einreissen sollen."

Uebrigens verweise ich auf die kritischen Bemerkungen in meiner früheren Abhandlung zurück. — Auch auf diesem höchst interessanten Forschungsfelde werden Kritik und Polemik zu tiefer gehender Untersuchung anspornen und dem Fortschritt der Erkenntniss erspriesslich sein.

Strassburg, im October 1877.

Otto Liebmann.

lachtwachen von *Bonaventura*. Lindau und Leipzig, W. Ludwig's Buchh. 1877. (Biblioth. deutscher Curiosa. Bd. II u. III). (X u. 193 S.) 8°.

Dies interessante Büchlein, das zuerst im Jahre 1805 in lem kleinen sächsischen Städtchen Penig bei Dienemann erschienen ist, hat, wie heutzutage wohl als ausgemacht gelten tann, keinen Geringeren zum Verfasser, als den Philosophen Schelling. Der Buchhändler Dienemann hatte sich damals zur Herausgabe einer Sammlung von Romanen und Erzählungsschriften entschlossen und wandte sich — so erzählt Varnhagen v. Ense — an mehrere ihm dem Namen nach bekannte Männer des romantischen Kreises um litterarische Beiträge, darunter auch an den damals als Professor in Würzburg wirkenden Schelling. Dieser, welcher auch im Schlegel'schen Musenalmanach unter dem Schriftstellernamen „Bonaventura" sich dichterisch hatte vernehmen lassen, muss ihm die Nachtwachen zugewandt haben, denn sie erschienen bald darauf und galten nach der Versicherung des jetzigen Herausgebers in den damaligen litterarischen Kreisen Würzburgs als zweifellos von Schelling herrührend. Später, als sich Schelling's Richtung änderte, wollte er von diesem seinem extravaganten Producte nichts mehr wissen und antwortete, wie Lassaulx einmal nach den „Nachtwachen" fragte, kurz und unmuthig: „Reden Sie mir nicht davon". Auch in die Sammlung seiner Werke, welche er bekanntlich noch selbst vorbereitet hat, sind die „Nachtwachen" nicht aufgenommen worden, und sie geriethen um so mehr in Vergessenheit, als nur wenige Exemplare davon in Circulation gekommen zu sein scheinen — wenn auch nicht ganz so wenige, als der jetzige Herausgeber meint. Das Büchlein ist in doppelter Hinsicht sehr bemerkenswerth: einmal als ein in seiner Art einzig dastehendes Document der geistigen Entwicklung Schelling's beim Uebergang aus der Jünglingszeit ins männliche Alter, in welcher Hinsicht es erst von Beckers (Schelling's Geistesentwicklung, München 1875) verwerthet worden ist, sodann als Denkmal des Umschlags, den die pantheistisch überstiegene und in schrankenloser, übrigens oft recht epikureisch-sinnlicher Gefühlsschwärmerei fluthende Romantik in die skeptische

oder gar nihilistische Weltschmerztheorie vollzog. Letztere nahm bei Naturen, wie die Schelling's und Schopenhauer's waren, eine Art von Titanentrotz an, der ein so eigenthümliches Ingredienz der „Nachtwachen" liefert. J. Huber hat in seiner inhaltreichen und geistvollen Schrift über den Pessimismus (München 1876) den Schelling'schen „Nachtwachen" mit Recht besondere Aufmerksamkeit zugewandt (S. 46—50).

C. S.

Zur Spinoza-Litteratur.

1) **Die Ethik des Spinoza** im Urtexte herausgegeben und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehre versehen von *H. Ginsberg*. Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag), 1875. (299 S.) 8°.

2) **Der Briefwechsel des Spinoza** im Urtexte herausgegeben und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehre versehen von *H. Ginsberg*. Angehängt ist la vie de B. de Spinosa par J. Colerus. Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag), 1876. (252 S. u. Druckfehlerverz.) 8°.

3) **Der Theologisch-politische Tractat Spinoza's** im Urtexte herausgegeben und mit einer historischen Einleitung versehen von *H. Ginsberg*. Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag), 1877. (336 S.) 8°.

4) **Die Lehre Spinoza's.** Von *Theod. Camerer*. Stuttgart, J. G. Cotta, 1877. (XX u. 300 S.) 8°.

5) **Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz.** Sämmtliche Schriften Spinoza's gemeinverständlich und kurz gefasst mit besonderer Hervorhebung aller Lichtstrahlen von Dr. *M. Dessauer*. Cöthen, P. Schettler. 1877. (IV u. 182 S.) 8°.

6) **Spinoza.** Zur Rechtfertigung seiner Philosophie und Zeit. Eine Denkschrift zum 200jährigen Todestage von Dr. *Rothschild*. Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag), 1877. 8°.

7) **Spinoza.** Discours prononcé à la Haye le 21 févr. 1877 à l'occasion du 200e anniversaire de sa mort par *Ernest Renan*. La Haye, M. Nijhoff, 1877. (31 S.) 8°.

8) **Spinoza en de Vrijheid.** Eenige Bedenkingen tegen de Spinoza-

Studie van den Heer J. H. Gunning jr. door Dr. *J. H. Betz.* 'sGravenhagen, M. Nijhoff. 1877. (96 S.) 8°.

9) **Die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes'** von Dr. *Fr. Gust. Hann.* Innsbruck, Wagner. 1876. (124 S.) 8°.

10) **Kurze Darstellung von Spinoza's Leben.** Von Dr. *Herm. Weise.* (Kgl. Gymn. zu Salzwedel. Osterprogramm 1871.) Salzwedel, H. Robolsky. 1876. (24 S.) 4°.

Die beiden ersten Nummern aus der Zahl der oben angegebenen Schriften bilden den Anfang einer neuen von Dr. Ginsberg unternommenen Spinoza-Ausgabe. Der Ethik ist eine längere Einleitung vorausgeschickt, welche ein recht lesenswerthes, auf Quellenstudium gegründetes Leben des Philosophen und ausgewählte litterarische Angaben enthält; der durch die neuen Funde vervollständigte Briefwechsel wird gleichfalls durch allerhand zur Erläuterung seines Inhalts und zur Characteristik der Correspondenten dienende Zuthaten eingeführt und mit der Koler'schen Lebensbeschreibung Spinoza's im französischen Texte beschlossen.

Diesen beiden Bänden reiht sich der so eben erschienene dritte an, welcher den theologisch-politischen Tractat enthält, nebst einer zur Einführung und Orientirung der Leser bestimmten und diesem Zwecke durchaus fördersamen Einleitung. Dem Texte sind ferner die Randglossen beigegeben, welche Spinoza dreien von ihm verschenkten Exemplaren seiner Schrift eigenhändig beigefügt hat und aus denen er Erläuterungen für eine spätere Ausgabe hervorgehen lassen wollte. Den Schluss des Bandes macht ein Abdruck des Artikels „Spinoza" nebst den dazu gehörigen Anmerkungen aus P. Bayle Dictionnaire nach dessen zweiter Ausgabe vom J. 1702.

Das vierte der angeführten Werke: die Lehre Spinoza's von Theodor Camerer ist eine gründliche und quellenmässige, dabei höchst übersichtlich gearbeitete, systematische Darstellung der Lehre Spinoza's. Der Verfasser hat seiner Arbeit besonders die Ethik zu Grunde gelegt und erstere in drei Theile geschieden, von denen der erste die metaphysischen Grundlagen des Systems, der zweite die Erkenntnisslehre, der dritte die Ethik abhandelt. Ueberall geht der Verfasser, mit Vorliebe sich der eigenen Ausdrücke und Wendungen Spinoza's

bedienend, auf den Sinn der erörterten Begriffe und Sätze mit Umsicht und Genauigkeit ein; er deckt deren Zusammenhänge und Consequenzen, aber auch deren Lücken und Widersprüche auf. So weist er z. B. im zweiten Kapitel des ersten Bandes die Unmöglichkeit nach, die behauptete Einheit und Untheilbarkeit der Substanz mit ihren unendlich vielen Attributen zusammenzudenken, so im dritten Kapitel den unausgeglichenen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen als zweifacher Causalität. Aus eben diesem Kapitel sei noch als wichtig erwähnt die Hervorhebung des Satzes, dass die Wesenheiten der Dinge ewige Modi sind — ein Satz, der schon in der ersten Anlage des Systems da ist, in allen früheren Schriften des Philosophen mehr oder weniger deutlich auftritt und allein schon die Behauptung niederschlägt, dass Spinoza Pantheist und Leugner der Unsterblichkeit sei. Im zweiten Buche ist das dritte Kapitel von besonderer Wichtigkeit, worin der Verfasser die drei Arten oder Stufen der Erkenntniss erörtert; vom dritten Buch sei nur das letzte (7.) Kapitel erwähnt, welches die Eigenthümlichkeit und Oeconomie, dabei auch die Lücken und Widersprüche des Systems klar hervorhebt. Camerer's Buch ist nach des Referenten Urtheil die beste der bis jetzt erschienenen Gesammtdarstellungen der Spinoza'schen Lehre.

Dessauers Buch beginnt mit einer Lebensbeschreibung des Philosophen, welche zwar einige Ungenauigkeiten enthält, übrigens aber sehr anmuthig und elegant geschrieben ist. Sie war zuerst in der Gartenlaube (Nr. 9) erschienen. Daran reihen sich Auszüge aus den chronologisch geordneten Schriften Spinoza's, wobei die metaphysischen Gedanken den Anfang machen, der Briefwechsel den Schluss, besonders aber die Ethik vertreten ist, deren sämmtliche Lehrsätze wiedergegeben worden sind. Der Verfasser beabsichtigt, wie er sich pag. 91 ausdrückt, mit seiner Arbeit „keine Förderung des tiefern philosophischen Studiums, sondern nur einen zugänglichern Genuss des reichen Gedankenschatzes unseres Philosophen", ein bescheidenes Ziel, welches sein Buch in der That erreichen wird. Zur Erhöhung der Brauchbarkeit der auch typographisch schön ausgestatteten Anthologie dient ein treff-

ıes Inhaltsverzeichniss, welches auf alle irgendwie wichtigen griffe des Spinoza'schen Lehrgebäudes zurückweist.

Dr. Rothschild's kleine Schrift (Nr. 6) ist eine populär d panegyrisch gehaltene Apologie des Lebens und der Phi- ophie Spinoza's, wobei auf das jüdische Element in der dung und im Gedankenkreise desselben ein besonderes, ja ıseitiges Gewicht gelegt wird. Das Schriftchen ist mit Wärme schrieben und liest sich recht angenehm.

Renan's Rede, welche bei Gelegenheit der 200jährigen ıdächtnissfeier des Philosophen am 21. Februar im Haag halten wurde, ist den Lesern dieser Zeitschrift aus der im ıtten Hefte dieses Jahrgangs gegebenen autorisirten Ueber- zung bereits bekannt. Renan hat nicht versucht, ein irgend- e umfassendes Characterbild des persönlichen und wissen- ıaftlichen Wesens Spinoza's zu geben, vielmehr stellt er ihn s eigentlich nur nach einer Seite hin dar — nach der ligiösen Seite hin. Man mag das einseitig finden (und in ɔlland ist in diesem Sinne gegen Renan's Rede polemisirt ɔrden), aber leugnen lässt sich nicht, dass Renan mit der ervorkehrung grade der Religiosität Spinoza's denjenigen ıaracterzug getroffen hat, aus dem sich dessen Eigenthüm- hkeit am Besten begreifen und an den sich alles Uebrige, as uns an ihm von Interesse ist, anreihen lässt. Dazu kommt, ıss da in Holland die orthodoxe Partei gegen die Spinoza- ier und das im Haag zu errichtende Denkmal auf Grund r Behauptung, der Philosoph sei als Pantheist religionslos ıd als Naturalist freiheitsfeindlich gewesen, mächtig agitirte, enan's Rede die Bedeutung eines Protestes dagegen hat, der dieser Weise sicherlich mehr wirkte, als wenn er mit dem Monismus", der „Aufhebung des Zweckbegriffs" oder der- eichen beliebten Schlagwörtern der heutigen litterarischen ode vorgerückt wäre. Uebrigens ist das Original der Rede ɔn so wunderbarer, vollendeter Formschönheit, dass sie der lassischen Litteratur Frankreichs zugerechnet und als ein eisterstück von bleibendem Werthe betrachtet werden darf.

Das achte der angeführten Bücher ist eine Streitschrift, elche Dr. H. J. Betz, Secretär des Haager Spinoza-Comité's, var nicht im Auftrage, jedenfalls aber im Sinne dieses Co-

mité's zur Abwehr eines von dem orthodoxen Geistlichen J. H. Gunning jr. unter dem Titel: „Spinoza uud die Idee der Persönlichkeit" gegen die Sache des Denkmals gerichteten Angriffes veröffentlicht hat. Beiläufig wird auch eines Dr. Spruyt gedacht, welcher sich gleichfalls berufen gefühlt hatte, gegen Spinoza aufzutreten. So interessant es nun wäre, Dr. Betz' scharfe und geistreiche Polemik gegen Domine Gunning hier zu schildern, so muss sich Ref. doch bei dem überaus beschränkten Raume, welcher dieser Anzeige gewidmet werden kann, ihm im Einzelnen zu folgen versagen und sich auf einige kurze Bemerkungen beschränken.

Wenn D. Gunning die Lehre Spinoza's des „Naturalismus und Pantheismus" zeihen zu dürfen glaubte, so wird es seinem ihm bedeutend überlegenen Gegner nicht schwer, beide Anklagen fördersam zu entkräften. Dr. Betz weist nach, dass Spinoza trotz seines Satzes; „Deus sive natura" kein Naturalist im gewöhnlichen Sinne sei, wenn nämlich, wie gemeiniglich geschieht, unter der Natur bloss der Inbegriff des Materiellen verstanden wird: Spinoza verstehe unter der Natur eben ein in sich einiges, vollkommenes Wesen mit unendlich vielen Attributen, zu denen wohl die Ausgedehntheit, aber ebenso gut die Intelligenz gehöre; und was den Pantheismus angehe, so unterscheide Sp. ausdrücklich die natura naturans von der natura naturata als den Modi, die von der Substanz producirt werden und theilweise vergänglich, theilweise aber auch unvergänglich sind. Somit könne bei Spinoza von keinem Pantheismus die Rede sein. Dass derselbe aber mit seinen Formeln das Welträthsel für unsere Vernunft auf völlig zureichende Weise gelöst habe, will auch Dr. Betz nicht behaupten; er findet nur, dass es leichter sei, den Philosophen zu kritisiren und durch Aufzeigen gewisser Consequenzen zu bekämpfen, als zu verbessern — namentlich wenn dies nach der Manier solcher Leute, wie Herr Gunning ist, geschieht. Hatte dieser ferner behauptet, dass Spinoza's stricter Determinismus oder, wenn man will, Fatalismus ihn zu einem Widersacher auch der politischen Freiheit stempele, so kann Dr. Betz aus den Schriften des angegriffenen Denkers deutlich darthun, dass Spinoza vielmehr ein Vorkämpfer für die politische Freiheit ge-

wesen sei, und dass dessen politischer Liberalismus mit dem metaphysischen Determinismus durchaus nicht im Widerspruch stehe. Auch die Kirchenpolitik Spinoza's weiss Dr. Betz sehr geschickt gegen Gunning's Angriffe zu vertheidigen, der auf allen Punkten gegen seinen Gegner gewaltig den Kürzern zieht. Jener Dr. Spruyt aber, welcher beiläufig in die Polemik hineingezogen wird, weil er sich gleichfalls gemüssigt gefunden hatte, in der holländischen Zeitschrift „de Gids" gegen Spinoza aufzutreten, kommt noch schlechter weg als Gunning, dem Dr. Betz wenigstens das Zeugniss, eine des Gegenstandes würdige Haltung bewahrt zu haben, geben kann.

Die neunte Schrift, die des Dr. Hann, hat den Zweck, nachzuweisen, dass Spinoza's Philosophie lediglich aus Descartes hervorgegangen ist, nicht aber der Einfluss J. Bruno's oder des Judenthums dabei eine so hervorragende Rolle spiele, wie von verschiedenen Seiten behauptet worden ist. Da Ref. die Schrift des Dr. Hann bereits vor einiger Zeit in der Jenaischen Litteraturzeitung (1877, Nr. 11, pag. 171—173) einer längern Besprechung unterzogen hat, so genügt es wohl, auf diese hinzuweisen mit der Bemerkung, dass darin der mit Gründen unterstützte Versuch gemacht ist, die Behauptungen Dr. Hann's im Einzelnen zu widerlegen und damit seine Thesis zurückzuweisen.

Die letzte der oben angeführten Schriften von Dr. H. Weise ist eine gut geschriebene, nach den besten (am Schluss angegebenen) Quellen gearbeitete Lebensbeschreibung, in welcher eine kurze Analyse des Tractatus theologico-politicus zugegeben ist — und besonders eingehend von Spinoza's Briefwechsel sowie Correspondenten gehandelt wird. Dass Spinoza's erste Schriften vor dessen Excommunication durch die Juden im Jahre 1656 verfasst worden seien, wie Dr. Weise pag. 8 behauptet, ist schwerlich richtig und gilt für die principia philosophiae Cart. ganz gewiss nicht, da diese etwa 1662—1663 entstanden sind.

C. S.

Zur Geschichte der Philosophie.

Katechismus der Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Von Lic. Dr. *Friedrich Kirchner*. Leipzig, J. J. Weber. 1877. (VIII u. 356 S.) 8°.

Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen *Mencius*. Aus dem Urtexte übersetzt, in systematische Ordnung gebracht und mit Anmerkungen und Einleitungen versehen von *Ernst Faber*, Missionar der rhein. Missions-Gesellschaft. Elberfeld, R. L. Friderichs. 1877. (VII und 273 S.) 8°.

Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen *Micius* zum erstenmale vollständig aus den Quellen dargelegt von *E. Faber*, Missionar der rhein. Missions-Gesellschaft. Elberfeld, R. L. Friderichs. 1877. (102 S.) 8°.

Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämmtlichen Werke des Philosophen *Licius* zum erstenmale vollständig übersetzt und erklärt von *E. Faber* u. s. w. Elberfeld, R. L. Friderichs. 1877. (XXVII u. 228 S.) 8°.

Das erste dieser Werke ist ein kurzes Compendium der Geschichte der Philosophie, bestimmt, „die Kenntniss dieser Wissenschaft in möglichst weite Kreise zu tragen", nebenher auch, diese Wissenschaft „für die Fachgenossen nach den neuesten Forschungen darzustellen". Letzteres kann nun in einem mässigen Bändchen nicht wohl geschehen, um so weniger, da der Verfasser, schon seiner verhältnissmässigen Jugend wegen, nicht im Stande gewesen ist, überall aus den Quellen zu arbeiten, vielmehr, was besonders in der alten und mittleren Philosophie merkbar ist, meistens sich auf andrer Leute Ansicht stützt; dagegen ist der erstere Zweck, eine populäre Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Philosophie für möglichst weite Kreise zu liefern, durch Dr. Kirchner's „Katechismus" wohl erreicht worden, der in ansprechender, gewandter Darstellung den Gang des philosophischen Denkens seinen wesentlichen Characterzügen nach allgemein verständlich schildert.

Die übrigen drei Werke des Missionars E. Faber sind urkundliche und in systematische Uebersicht gebrachte Uebersetzungen der Werke dreier chinesischer Philosophen, die einander ergänzend uns einen höchst interessanten Einblick in die Gedankenwelt jenes uralten ostasiatischen Volkes gewähren. Von Mencius, der, ein Zeitgenosse des Aristoteles, die ethisch-politische Doctrin seines Vorgängers Confucius etwa ein Jahrhundert nach dessen Tode gegen den überhand nehmenden Socialismus und Sensualismus seiner Landsleute im Sinne eines ernst moralischen Conservativismus vertheidigte, erhalten wir hier zum erstenmale eine vollständige Uebertragung, welche von der bisher besten Legge'schen (englischen) Uebersetzung darum vielfach abweicht, weil Legge sich der Auffassung eines andern Commentators anschliesst, als Faber. Nach einer Einleitung, worin die ostasiatische Frage und die Bedeutung des Chinesischen für die moderne Wissenschaft besprochen und ein kurzer Ueberblick über die chinesisch-classische Litteratur bis auf Mencius gegeben wird, legt der Verfasser die Lehre des alten chinesischen Weisen in drei Abschnitten dar, indem er zuerst von den Fundamentalbegriffen des Ethischen, von den Gütern, Tugenden und Pflichten, sodann von den realen Darstellungen des Ethischen, den sittlichen Characteren und Grundverhältnissen, endlich drittens von den Resultaten

der ethischen Entwicklung, dem Staatsorganismus im weitesten Sinne des Wortes handelt. Faber ist mit Erfolg bemüht gewesen, die aphoristische und meist populäre Form der ethisch-politischen Doctrin des Mencius in eine dem europäischen wissenschaftlichen Denken entsprechendere Form zu bringen; dasselbe ist bei den beiden andern Philosophen Micius und Licius geschehen. Der erstere von diesen beiden, noch älter als Mencius und wie es scheint ein jüngerer Zeitgenosse des Confucius, verfolgte eine andere Richtung, als dieser grosse Reformator oder vielmehr Restaurator des alt-chinesischen Wesens. Micius (eigentlich Mih Tsi) sah in seiner Zeit nur Verderben und Verkehrtheit und wollte durch eine communistische Sinnes- und Lebensänderung helfen, welche ihren edlen Quellpunkt in der Idee der uneigennützigen Menschenliebe hat. Da im Micius viele Wiederholungen vorkommen, hat Faber nur einen Auszug geliefert, welcher die Grundgedanken des Philosophen darlegt. Licius (chin. Lih, Lie, oder Lüe, Li) aber, dessen Lehren erst nach seinem Tode von Schülern niedergeschrieben wurden, so dass die Abfassung des Buches um 380 v. Chr. gesetzt werden kann, ist ein nicht einseitig auf das praktische Leben gerichteter Denker, sondern auch ein Metaphysiker und Physiker. In metaphysischer Beziehung scheint er dem Buddhismus verwandt, vielleicht davon abhängig; als Physiker tritt er dem Pantheismus näher; seine Ethik zeigt den orientalischen Character der Resignationslehre und Askese.

Hinsichtlich des näheren Inhalts der drei Faber'schen Publicationen, welche als ein höchst dankenswerther Beitrag zur Geschichte der Philosophie bezeichnet werden dürfen, sei hier nur soviel bemerkt, dass er besonders was Ethik und Sociologie angeht, eingehende Beachtung verdient, da diese chinesischen Philosophen in der That alle Seiten und Richtungen des Menschenlebens in umfassender und zugleich eindringlicher Weise erwogen haben. Insbesondere können diese aus dem chinesischen Alterthum durch einen tüchtigen Sinologen uns vorgelegten Schriften zur Bestätigung des Satzes dienen, dass das wahrhaft Gute und Edle des menschlichen Wesens nicht einem Volke oder einem Stamme, auch nicht einer Zeit eignet, am wenigsten aber erst das Resultat später Entwicklung ist, vielmehr als ursprüngliche Mitgift unseres Geschlechtes betrachtet werden muss, die auch unter primitiven, wenn nur günstigen Umständen sich zu entfalten und in anerkennenswerther Gestaltung auszuprägen vermag.

Ethisches.

Ansichten des Lebens. Ethische Versuche von *Ernst Riedel*. Berlin, Mitscher und Röstell. 1876. (IV u. 188 S.) 8°.

Emmanuel ou la discipline de l'esprit. Discours philosophique par *Jean Wallon*. Paris, G. Charpentier. 1877. (274 S.) 8°.

Der Verfasser der ersteren dieser beiden Schriften gehört dem Stande der „Berufsphilosophen", wie er sich ausdrückt, nicht an, hofft aber, dass seine Entfernung von den akademischen Kreisen die Unbefangenheit seiner Anschauungen nicht selten befördert haben möge. Ausgehend von der

Meinung, dass „die Bemühungen der philosophischen Wissenschaft um die Klarstellung der höchsten Begriffe auf längere Zeit hinaus ihren vorläufigen Abschluss gefunden haben", sieht Herr Riedel als Aufgabe der Gegenwart an, „den aufgehäuften Schatz philosophischer Bildung der Praxis des Lebens zu Gute kommen zu lassen". Dies versucht er nun so, dass er vier Abhandlungen bietet, von denen die erste von „der Philosophie und dem Leben oder von dem rechten Denken", die zweite vom „Gemüth und dem Menschen", die dritte „über die politische Freiheit", die vierte über „Liebe, Ehe und Kindererziehung" handelt. Wir erhalten von dem Verfasser eine Reihe mehr oder weniger zutreffender, im Ganzen recht ansprechender Bemerkungen und Betrachtungen, die von feinem Gefühl und gewandtem Denken, sogar von einer gewissen Originalität (besonders in den letzten beiden Abhandlungen) zeugen, aber doch zu individuell und unvermittelt dastehen, als dass von ihnen ein tieferer Einfluss auf die ethische Wissenschaft als solche erwartet werden könnte.

Das Werk Jean Wallon's: *Emmanuel ou la discipline de l'esprit*, ist ein sehr eigenthümliches Product des französischen Geistes. Der Verfasser, davon durchdrungen, dass seine Nation unter den Einflüssen des jesuitischen Ultramontanismus schwer leide und Gefahr laufe, völliger Entsittlichung anheimzufallen, sucht dieselbe zur Fahne „der Vernunft und des Glaubens" zurückzurufen, worunter er einen liberalen Katholicismus mit der Dreieinigkeitslehre als Grundlage versteht. Seine Kritik der französischen Zustände giebt sehr zu denken; aber ob das Heilmittel für sie in einem vom Verfasser nur vorgestellten, in der Wirklichkeit weder vorhandenen, noch auch künftig zu erwartenden freisinnigen Katholicismus besteht, der in Eintracht mit den andern Confessionen wirkend, die freie Wissenschaft neben sich dulden mag, das darf wohl stark bezweifelt werden. Herr Wallon, der uns andeutet, dass er um seines freieren Strebens willen viel zu leiden gehabt habe, ist nach Allem zu schliessen ein isolirter Denker von edlen Intentionen, dessen wohlgemeinte Warnungen und feurige Weckrufe jedoch schwerlich unter dem gegenwärtigen Lärm der in seinem Vaterlande um die Herrschaft streitenden Parteien sich werden Gehör verschaffen können.

Zur religiös-philosophischen und zur natur-philosophischen Weltanschauung.

Wider Strauss. Auch ein Bekenntniss. Rede zur akad. Feier des Geburtsfestes S. Maj. des Kaisers und Königs Wilhelm I. von *Wilh. Mangold* Prof. d. Theol., z. Z. Rector der Univ. Bonn u. s. w. Bonn, A. Marcus 1877. (19 S.) 8°.

Bedenkt man, dass Strauss' alter und neuer Glaube in etwa sechs Jahren acht starke Auflagen erlebt hat, von denen die letzte erst vor einigen Monaten herauskam, so darf diese Schrift wohl als der einflussreichste Ausdruck der durch den Darwinismus neu belebten mechanisch-materialistischen und zugleich gegen das Christenthum gerichteten Weltan-

chauung betrachtet werden, welche bei Strauss mit den Waffen einer einringenden Bibelkritik ausgerüstet, sowie durch die Uebersicht weiter Wissensgebiete unterstützt, in unvergleichlicher Klarheit und Sicherheit der Sprache auftritt. Kein Wunder aber auch, dass eine solche Kundgebung des als geistvollen Schriftstellers mit Recht hochgeschätzten Mannes von allen Seiten Proteste und Streitschriften ins Leben rief, die allmälig eine kleine Bibliothek auszumachen anfangen, und die bei der noch immer lebendigen Wirksamkeit des Straussischen Buches bis in die neueste Zeit reichen. Diesen reiht sich nun Mangold's oben genanntes Bekenntniss an, welches nach einer kurzen Schilderung des auf theologischem Gebiete nach abwärts gerichteten Entwicklungsganges der Straussischen Schriftstellerei als den Grundcharacter der im „alten und neuen Glauben" niedergelegten Weltansicht ganz richtig den Materialismus bezeichnet, der die wissenschaftliche Erkenntniss des Seienden dadurch gesichert sieht, dass er das Seiende als sich in lückenloser Reihe von den niedrigsten bis zu den höchsten Daseinsformen ohne Dazwischenkunft eines fremden Willens allein aus dem der Materie innewohnenden Bildungstriebe entwickelnd betrachtet, indem er dadurch namentlich auch den von ihm als quälenden Widerspruch empfundenen Dualismus zwischen Geist und Materie endgültig los zu werden glaubt. Aber wenn Strauss auf diese Weise der Welt den Zweck abspricht und sie bloss als den ewigen Kreislauf bewegter Wesen ansieht, so kann er doch nicht umhin, sie zugleich zu einer Werkstätte des Vernünftigen und Guten zu machen; er sieht sich gezwungen zu erklären, dass die Welt, wenn auch nicht von einer höchsten Vernunft, so doch auf die höchste Vernunft angelegt sei. Damit hat er denn, wie Mangold ganz richtig hervorhebt, sich in einen garstigen Widerspruch verwickelt und fällt in den Fehler, den man der theistischen Weltanschauung, wiewohl fälschlich, vorwirft, dass sie „aus Nichts Etwas hervorgehen lasse." „Wenn es keine Urvernunft giebt," ruft Mangold mit Recht aus, „die sich von Anfang an in der Bildung des Universums thätig erweist, so kann dieses wenigstens nicht auf die höchste Vernunft angelegt sein, und wenn es die Werkstätte des Vernünftigen und des Guten wird, ohne von dem Geiste auf die höchste Vernunft angelegt zu sein, dann müssten wir das Gesetzmässigste, was wir kennen, aus einer durchaus zufälligen Combination günstiger Umstände ableiten. Und selbst dieser Ausweg erweist sich als nicht gangbar; denn wenn man den Geist vom Anfange der Weltbildung ausgeschlossen hat, so fehlt jedes Recht dazu, ihn in irgend ein späteres Stadium der Weltentwicklung als Funktion der Materie einzuführen, wie eng auch immer die Verbindung zwischen Geist und Materie gedacht werden mag; muss er doch so lange als etwas qualitativ von der Materie Verschiedenes gedacht werden, so lange man nicht die lückenlose Reihe hergestellt hat, die von der formlosen und bewusstlosen Materie anhebend im organischen Fortschritt in den selbstbewussten Geist ausmündet; und das hat weder Strauss noch sein Meister Darwin vermocht." Wenn nun die Weltansicht von Strauss' neuem Glauben (die ohnehin nichts Neues, sondern nur das alte Kleid mit neuer Verbrämung ist,) auf

solchen innerlich widersprechenden Voraussetzungen ruht, so fragt sich zweitens, was derselbe denn dem „alten Glauben" des Christenthums entgegenzusetzen hat. Drei Mittel, sagt M., setzt Strauss in Bewegung, um das Zerrbild des alten Glaubens zu Stande zu bringen, welches er im leidenschaftlichen antireligiösen Fanatismus entworfen hat: zuerst ignorirt er den Umstand, das die Theologie schon längst die Scheidung zwischen heiliger Schrift und Wort Gottes in der Schrift vollzogen hat; er erlaubt sich desshalb, als fundamentale Bestandtheile des alten Glaubens alle biblischen Aussagen ohne Unterschied zu registriren, in denen die biblischen Autoren unbefangen in der Vorstellungsweise ihrer Zeit reden, auch da, wo sie zu plastisch symbolischer Darstellung greifen. Zweitens verschweigt er, dass auch die Scheidung zwischen Religion und Theologie, zwischen dem lebendigen Inhalt des Glaubens und der religiösen Vorstellung und deren zeitgeschichtlicher Ausprägung im Dogma längst vollzogen worden ist. Das Christenthum, so drückt sich M. treffend aus, ist die monotheistische, rein geistige und vollendet sittliche Religion; sie versetzt uns auf Grund des erlösenden und das Gottesreich stiftenden Lebens ihres Stifters in das Verhältniss der Kindschaft zu Gott, das uns Freiheit von der Welt und Herrschaft über dieselbe gewährleistet; zugleich theilt sie uns im Anschluss an Jesus den Antrieb zum Handeln aus Liebe mit, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit unter dem Gesetze der Bruderliebe gerichtet ist. Mit welcher modernen Weltansicht, sofern sie nur theistisch ist, soll denn diese Grundanschauung von dem Wesen des Christenthums streiten? Worauf beruht eigentlich ihre Widervernünftigkeit?" In der That, möchte ich diesen trefflichen Worten hinzusetzen, ist das Christenthum nur dem wider die Vernunft, der es unvernünftig nimmt. Bei Strauss geht insbesondere das Wesen des Christenthums in die religiöse Vorstellung auf, ein Mangel an Kritik, welcher bei dem sonst so scharfsinnigen Manne darauf hinweist, dass der Affect — hier der Religions- und Kirchenfeindschaft — ihn verblendet habe. Das Dritte aber, was M. seinem Gegner vorwirft, ist die abschätzige Würdigung seines Stifters, bei welcher Gelegenheit Strauss — beiläufig gesagt — den eigenen früheren Erklärungen (die uns noch im Leben Jesu für das deutsche Volk so sympathisch berühren) untreu geworden ist. Besonders die Wundertheorie hebt Strauss hervor, als ob das Wesen des Christenthums das Wunder mit Nothwendigkeit forderte, als ob nicht der Stifter desselben selbst sich gegen die Wundersucht der Menge erklärt hätte. M. spricht am Schluss seiner Rede die Zuversicht aus, dass das deutsche Volk den christlichen Glauben nicht dem ihm von Strauss mit vieler Prätension zugemutheten neuen Glauben opfern werde.

In ähnlicher Richtung, als die eben besprochene Rede, freilich dabei auf Irenik durch Polemik gerichtet, bewegt sich folgende Publication:

Die Biblische Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältniss zu den Ergebnissen der Naturforschung von *Fr. Heinr. Reusch*, Prof. der kath. Theologie an der Univ. zu Bonn. Bonn, Ed. Webers Verlag (Jul. Flittner) 1877. 198 S.) 8°.

Das Buch ist ein Auszug aus des Verfassers grösserem Werke „Bibel und Natur", das in bereits vier Auflagen eine weite Verbreitung gewonnen hat. Der Zweck desselben ist nachzuweisen, dass die richtig verstandenen Berichte der Bibel mit den wirklichen gesicherten Ergebnissen der Naturforschung nicht in Widerspruch stehen, und dass man Alles, was die Naturwissenschaft als wahr erwiesen hat, anerkennen kann, ohne den Glauben an die Wahrheit jener biblischen Berichte aufgeben zu müssen. Der Verfasser zeigt, dass manche angeblichen Widersprüche zwischen den Lehren der Bibel und den Resultaten der Naturforschung darin ihren Grund haben, dass die Worte der Bibel nicht richtig verstanden worden sind und dass der Widerspruch verschwindet, wenn die betreffenden Sätze der Bibel richtig gedeutet werden. Andrerseits weist er nach, dass manche Sätze, welche für naturwissenschaftliche Wahrheiten ausgegeben werden, zwar mit der Bibel wirklich im Widerspruch stehen, dass diese Sätze aber auch nicht gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft, sondern unbewiesene Behauptungen oder gar unhaltbare Hypothesen sind. Das gelte zunächst von der Lehre der Welterschaffung, welche zwar von manchen Naturforschern angefochten worden sei, nicht aber von der Naturwissenschaft selbst angefochten werden könne, da die letztere wohl den gegenwärtigen Zustand der Dinge aus früheren Zuständen, jedoch nicht diese früheren und frühesten Zustände selbst erklären kann. Nachdem er das erste Kapitel der Genesis erläutert und einige Missverständnisse bezüglich des biblischen Schöpfungsberichtes beseitigt hat, geht Reusch dazu über, die Ergebnisse der Geologie und Astronomie, dann auch der organischen Wissenschaften auf die Bibel anzuwenden. Die klaffenden Gegensätze zwischen den Ansichten und Resultaten der Wissenschaft und dem Sechstagewerke sucht er dadurch auszugleichen, dass er nicht verlangt an dem wörtlichen Sinn der mosaischen Erzählung festzuhalten, wohl aber an den religiösen Wahrheiten, die den eigentlichen Zweck der Bibel ausmachen, dass er also zwischen der Einkleidung und dem Kern der Sache unterscheidet. Besonders gelungen sind die Kapitel, welche von der Descendenztheorie, von der Erschaffung des Menschen, von der Einheit und dem Urzustande des Menschengeschlechts handeln, weniger die vom Alter desselben, wo man nämlich die mosaische Chronologie doch nicht als Symbolik und Einkleidung nehmen kann, also, um die biblischen Angaben mit den unzweifelhaftesten Resultaten der Geschichte und vergleichenden Anthropologie in Einklang zu bringen, zu dem bedenklichen Mittel seine Zuflucht nehmen muss, starke Textesverderbniss durch Ausfallen von Stücken oder durch Zahlenveränderung anzunehmen. Die Ueberzeugung aber wird man als Frucht von der Lecture des mit grosser Besonnenheit und Belesenheit geschriebenen Werkes des Prof. Reusch davontragen, dass die kritisch gesiebten Resultate der Naturwissenschaft mit einer geläuterten Religionsanschauung nicht nur nicht streiten, sondern in bester Harmonie stehen.

An die besprochenen beiden Werke lassen sich gleich zwei andere anreihen, die gleichfalls im Interesse einer christlich religiösen Weltanschauung anf den Kampfplatz treten:

1) **Lessing und die objective Wahrheit,** aus Sören Kirkegaards Schriften zusammengestellt von *Albert Bärthold.* Halle, J. Fricke, 1877. 8°. (99 S.)

2) **Das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung.** Ein ἀν $\frac{\vartheta}{\tau}$ η λογικὸν von *Rob. Otto Anhuth.* Halle, J. Fricke, 1877. 8°. (VII u. 169 S.)

Die erste dieser beiden Schriften ist darum schwer zu characterisiren, weil sie ausgesprochenermassen weniger auf das Mittheilen als auf das Anregen von Gedanken ausgeht, dies aber in einer oft recht dunklen, schwerverständlichen Weise thut, welche an Hamanns Sibyllenton erinnert. Der Verfasser ist besonders bestrebt, vor dem Dogmatismus, der sich als objective Wahrheit gerirt, zu warnen und die persönliche, individuelle Aneignung des Religionsinhalts zu empfehlen, damit man zu einem lebendigen, heilbringenden Glauben gelange. Diese Gedanken sind nicht gerade neu, indess ist an sie zu erinnern in unserer zwischen nachbetender Orthodoxie und apathischer Glaubenslosigkeit schwankenden Zeit nicht überflüssig. Der Verfasser ist durch Kirkegaard, von dem eine interessante Mittheilung („Etwas von Lessing") das Büchelchen eröffnet, angeregt worden.

Die andere der beiden angeführten Schriften von R. O. Anhuth, in erster Linie eine Polemik gegen v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten, bietet ausserdem einen gar krausen und barocken Inhalt, wie es schon der Titel mit seinem ungrammatischen Scherz vermuthen lässt. Der Verfasser, nicht nur mit der sog. v. Hartmannschen Philosophie, sondern mit aller Philosophie unzufrieden, weil sie so vernunftstolz sei, ergeht sich in buntscheckigen Citaten und Reminiscenzen, wozu nicht nur Dichter und Prosaiker aller Zeiten und Nationen, sondern auch die päpstliche Infallibilität und die bismarcksche Politik, Culturkampf und Abgeordnetenhaus beisteuern müssen. Nur mühsam arbeitet man sich durch den ohne Unterterbrechung 169 Seiten lang fortgesetzten Erguss von aufgereihten Meinungsäusserungen und Lesefrüchten des Verfassers, der an Stelle der falschen Vernunftweisheit der Philosophen uns das Christenthum in Bausch und Bogen empfiehlt, wobei er freilich doch wieder nicht umhin kann, das Heil der Welt von einem Philosophen und dessen Lehre, nämlich von Trahndorff und dessen „Bewusstseinsphilosophie" zu erwarten.

Den Schluss dieser Gruppe polemischer Schriften machen wiederum zwei ihrem Inhalt nach einander nahestehende Broschüren, die beide sich auf die sog. monistische (materialistisch-darwinistische) Naturbetrachtung beziehen:

1) **Die Alternative Teleologie oder Zufall** vor der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Von *Albert Wigand.* Cassel, Theod. Kay. 1877. (36 S.) 8°.

2) **Häckel und die monistische Weltanschauung.** Vortrag, gehalten in der philosophischen Gesellschaft zu Berlin von Dr. *Otto Vogel,* Oberlehrer an der K. Realschule zu Berlin. Separatabdruck aus den Verhandlungen der philos. Gesellschaft zu Berlin. 5. Heft. Leipzig, E. Koschny. 1877. (62 S.) 8°.

Dubois Reymond hatte bei der Leibnizfeier der Berliner Akademie der Wissenschaften am 6. Juli vorigen Jahres eine Rede gehalten, die später unter dem Titel: „Darwin versus Galiani" gedruckt wurde. Darin wird erzählt, dass Galiani, ein Mitglied des Holbachschen Kreises, sich einst zu Gunsten der theistisch-teleologischen Weltansicht gegenüber der materialistischen Zufallstheorie seiner Genossen, in deren munterer Gesellschaft, einer Anekdote aus seiner Heimath gedenkend, das Bild gebraucht habe, die schöpferische Natur bediene sich wie ein falscher Spieler, der immer Pasche zu werfen verstehe, behufs zweckmässiger Hervorbringungen falscher Würfel. An dies Witzwort anknüpfend „die Würfel der Natur sind gefälscht", erklärte nun Dubois Reymond, dass er sich keiner dieser beiden Hypothesen anzuschliessen vermöge, nicht der Holbachschen Zufallstheorie, die zumal im Hinblick auf die organischen Bildungen ganz unergiebig und unzulässig sei, aber auch nicht der von Galiani angedeuteten teleologischen Erklärung, die einem unwissenschaftlichen längst überwundenen Standpunkte angehöre; er sieht aber aus diesem höchst unerfreulichen Dilemma: Teleologie oder Zufall, keinen andern Ausweg, als mit Hülfe der Darwinschen Hypothese, welche „in dieser Noth uns zum ersten Male in der natürlichen Zuchtwahl eine einigermassen annehmbare Auskunft biete", da sie in Verbindung mit dem Bildungsgesetze mit Einem Schlage verständlich machen würde, warum die organischen Wesen einander und der Aussenwelt angepasst sind. An Stelle der Endursachen habe nämlich eine „zwar höchst verwickelte, aber blind wirkende Mechanik" zu treten, und „das Weltproblem wäre auf die beiden Räthsel zurückgeführt, was sind Materie und Kraft, und wie vermögen sie zu denken". Dieser Thesis Dubois Reymonds nun tritt Wigand entgegen, der nachdem er durch sein grosses Werk über den Darwinismus seinen Beruf als Naturphilosoph so glänzend bekundet hat, hier aufs Neue sich als unerbittlicher und siegreicher Gegner der Darwin'schen Hypothese zeigt. Er erinnert daran, dass es dem Darwinismus bisher unmöglich gewesen sei, aus der natürlichen Zuchtwahl überhaupt die Entstehung der Arten zu erklären, aus dem einfachen Grunde, weil eine natürliche Zuchtwahl gar nicht existirt, und dass sie daher auch nicht nach Dubois Reymonds Ausdruck eine Planke sein könne, auf welcher sich der Naturforscher vor der Teleologie zu retten vermöchte. „Denn wie es von vorn herein undenkbar ist," sagt Wigand, „dass der Taschenspieler einen vorausbestimmten Pasch wirft, wenn nicht (von dem hier nicht in Betracht kommenden Zufall abgesehen) die Würfel auf diesen Pasch zum Voraus eingerichtet sind, ebenso undenkbar ist es, dass (wiederum vom Zufall abgesehen) aus einem chaotischen Nebelball blos durch die Kräfte und Gesetze der Materie diese bestimmt gestaltete Welt, nämlich diese Aufeinanderpassung der Gestalten zu Stande kommen kann, wenn nicht bereits die Materie mit ihren Kräften und Gesetzen auf die gegenwärtige Ordnung der Dinge, welche doch lediglich das nothwendige Ergebniss der Wirksamkeit jener Kräfte und Gesetze ist, angepasst ist. Es ist dieses die unmittelbare Folge des Satzes vom zureichenden Grunde." „Denn da wir von der Materie, d. h. von ihren Kräften und deren Gesetzen nur

wissen, was uns ihre Wirkungen lehren, so müssen wir, wenn die letztern zweckmässig sind, zweckmässig wirkende Bildungsgesetze annehmen und mithin muss auch in dem letzten Grund der Materie bereits der Grund zweckmässiger Wirkung liegen." Wand sich also Holbach vergebens, um Galiani's Schlinge zu entkommen, so windet sich vergebens auch Dubois Reymond, aus der Alternative Teleologie oder Zufall zu entkommen. Mit der natürlichen Zuchtwahl ergreift er ja doch wieder den Zufall als Erklärungsprincip, mit dem aber gar nichts erklärt werden kann und das daher auf Skepticismus führt, den natürlichen Schlusspunkt jedweder mechanisch-materialistischen Naturanschauung. „Niemand," sagt Wigand sehr richtig, „soll getadelt werden, der unter der Herrschaft der Causalbetrachtung sich die Annahme einer supranaturalistischen (intelligenten) Ursache, durch welche die Materie mit solchen Kräften begabt wurde, vermöge deren sie sich aus einem chaotischen Zustande zu der heutigen Natur gestalten musste, vom Leib halten will; nur dürfen solche Naturforscher sich nicht einbilden, wie sie zu thun pflegen, dass sie damit der Lösung des Problems der Zweckmässigkeit auch nur im Geringsten nahe treten, und am allerwenigsten dürfen dieselben den Titel „philosophische Naturforscher" für sich in Anspruch nehmen. Dem Naturforscher, insofern er sich auf die Erforschung der *causae efficientes* als seine nächste Aufgabe beschränkt, soll ja gar nicht zugemuthet werden, nach den *causae finales* zu fragen, gleichwohl wird man bei ihm auch an die Vernunft, von welcher er trotz jener beschränkten Aufgabe sich hoffentlich nicht trennen will, welche aber ihrer Natur nach gerade nach den *causae finales* fragt, appelliren dürfen."

Das damit berührte Thema, das Verhältniss der bewirkenden Ursache zum Zweck in der Naturbetrachtung, verfolgt nun der Vogel'sche Vortrag im Näheren, dabei sich polemisch gegen die Häckel'sche Theorie des sog. Monismus wendend. Es ist nicht möglich, in aller Kürze, wie hier geschehen muss, von dem inhaltsreichen Vortrag Vogels auch nur ein ungefähres Bild zu geben; um so mehr müssen wir unsere Leser auf das Studium der kleinen, aber trefflichen Schrift Vogels hinweisen, die durch die Liberalität der Verlagshandlung allen Abonnenten der Philosoph. Monatshefte zur Verfügung steht. — Nach einer Schilderung der Häckel'schen Theorie, in welcher der Verf. den kühnen Versuch erblickt, den Darwinismus durch stricte Parallelisirung der sog. Ontogenie mit der sog. Phylogenie abzuschliessen, geht er zur Kritik der den Häckel'schen Meinungen insgesammt zu Grunde liegenden Anschauung, demjenigen Monismus über, welcher das Causalitätsprincip als alleiniges Erklärungsmittel sowohl der Naturerscheinungen als auch der Naturwesen ansieht. Dr. Vogel weist dem gegenüber nach, dass die Natur nicht nur nach andern Gesichtspunkten als blos den causalen betrachtet werden könne, sondern auch, um vollständig erklärt zu werden, betrachtet werden müsse. Dies gehe aus der causalen Betrachtung selbst hervor, da dieselbe stets einen unerklärten, von ihr nicht erklärbaren Rest zurücklasse, nämlich das formelle Element der Dinge, da die mechanisch-causale Betrachtung immer schon als gegeben voraussetzen muss, indem sie alle Veränderungen in der Welt auf Bewegungen der Atom

aus den Kräften zurückführt. Will man die Welt völlig erklären, so muss man neben der Annahme blosser Atome, ihrer Kräfte und Bewegungsgesetze eben jenes formelle Element noch in Betracht ziehen, und da erweist sich also der Häckelsche Monismus als unzureichend, so sehr er auch auf seine isolirende Erörterung aus der Causalität pocht. Die Naturwissenschaft kann als solche freilich das Formprincip ignoriren, indem sie dasselbe nur in der Gestalt einer ursprünglichen Anordnung annimmt, aber wenn sie von der Frage nach der Genesis der ursprünglichen Ordnung abstrahirt, so hat sie doch kein Recht, dieselbe zu leugnen — und dies thut der Monismus. Von dem Satze, dass die Naturwissenschaft als solche es nur mit wirkenden Ursachen zu thun habe, gelangt er zu dem, dass es nur wirkende Ursachen gebe. Auf diesem täuschenden Grunde ist sein ganzes Lehrgebäude errichtet: er will mit der bedingten, isolirenden Erkenntnissweise des Naturforschers zu einer einheitlichen Weltanschauung gelangen, was unmöglich ist. Dies kann erst geschehen dadurch, dass wir uns Mechanismus und Teleologie im Grunde der Natur als geeint denken, wobei wir deren Wirkungsweise weder als blinde noch als eine in menschlicher Weise bewusste vorstellen dürfen, aber doch als eine solche ansehen müssen, die in ihrer höheren Einheit jener beiden Principien des Mechanismus und der Teleologie wie mit Intelligenz oder Genialität, kurz immer wie aus einem geistigen Grunde heraus schafft. Denn grade die Einsicht, dass von der Welt äusserlicher Bewegungsvorgänge keine Brücke eines Aequivalenzverhältnisses in die innere Welt des bewussten Seelenlebens (nicht einmal des Empfindens) hinüberleitet, dass also dem Geiste als solchem seine Eigenartigkeit und Unabhängigkeit gewahrt bleiben müsse, sofern wir das Geistige mit in den Bereich der Welterklärung ziehen, was doch geschehen muss — grade diese Einsicht weist uns darauf hin, den gemeinsamen Grund des mechanischen Geschehens wie des geistigen Lebens in einer Urintelligenz zu suchen. So schliesst die wissenschaftliche Kritik auch des „Monismus" in theistischer Weise ab, ganz wie auch der gesunde Menschenverstand dies thut, indem er dem Grundsatz gemäss, dass aus Nichts auch Nichts werden könne, von der Vernunft in der Welt auf eine ursprüngliche Vernunft als das Prius der Natur zurückschliesst. C. S.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Encyclopädie. Gesammelte Schriften. — Löw, E.. System der Universal-Philosophie, enthaltend Metaphysik, Theosophie, Kosmosophie und Chronosophie. gr. 8. Berlin, Plahn'sche Buchh. n. 7. M. 50 Pf. — von Hartsen, F. A., ein philosophisches Wörterbuch. gr. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. 80. Pf. — Löw, E., Ideen. Philosophische Betrachtungen in aphoristischer Form. 8. Berlin, Plahnsche Buchh. n. 1 M. — Caird, E., A critical account to the philosophy of Kant. 8. 18 s. — Carey, H. C, die Einheit des Gesetzes nachgewiesen in den Beziehungen der Natur-, Social-, Geistes- und Moralwissenschaft. Liefg. 1. (Bibliothek der Volkswirthschaftslehre und Gesellschaftswissenschaft. Herausgegeben von F. Stöpel. Lief. 1.) gr. 8.

Berlin, Expedition des Merkur. n. 1. M. — Strauss, D. F., gesammelte Schriften. 5. u. 6. Bd. gr. 8. Bonn, Strauss. à n. 5. M. [S. ob. S. 408.] — Zeller, E., Vorträge und Abhandlungen. 2. Sammlung. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 9 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Schwegler's, A., Handbook of the history of philosophy. Translated by J. Hutchison Stirling. 6th edition. Fcp. 6 s. — Faber, E., die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius. gr. 8. Elberfeld, Friderichs. n. 2. M. — Faber, E., der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Lieius. gr. 8. Elberfeld, Friderichs. n. 5 M. — Byk, S. A., die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung dargestellt. 2. Thl. Die Monisten. gr. 8. Leipzig, M. Schäfer. n. 5 M. [S. ob. Bd. XI. S. 478.] — Emminger, A., die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles. gr. 8. Würzburg, Stuber's Buchh. n. 3 M. — Wildauer, T., die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon u. Aristoteles. 1. Thl. Sokrates Lehre vom Willen. gr. 8. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Platonis Apologia et Crito. Rec. M. Wohlrab. g. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 2 M. 40 Pf. — Platon's Menexenos. Griechisch und deutsch. 2. Aufl. 8. Leipzig, Engelmann. n. 1 M. — Platon's Protagoras. Griechisch und deutsch. 2 Aufl. 8. Leipzig, Engelmann. n. 1 M. — Schmidt, H., kritischer Commentar zu Platos Theätet. gr. 8. Leipzig, Teubner. n. 4 M. — Bibliothek, philosophische. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Hft. 236—248. 8. Leipzig, Koschny. à n. 50 Pf. Inhalt: 236—237. Aristoteles' erste Analytiken oder: Lehre vom Schluss. 238—241. Erläuterungen zu Aristoteles' ersten Analytiken. [S. ob. S. 141.] 242—245. Des Sextus Empiricus pyrrhonëische Grundzüge. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von E. Pappenheim. 246—248. D. Hume, Dialoge über natürliche Religion. — Aristoteles' Nicomachean Ethics. A new Translation. With Analysis and Notes. By D. P. Chase, M. A. 4th Edition. gr. 8. 7 s. 6 d. — Kaufmann, D., Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 16 M. — Cunningham, W., Descartes and Eng. speculation. Influence of Descartes on metaphysical speculation in England. 8. 3. Lstr. Macmillan. — von Spinoza, B., Ethik. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 3. Aufl. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 50 Pf. — Renan, E., Spinoza, conférence, tenue à la Haye, le 21 février 1877. Deuxcentième anniversaire de la mort de Spinoza. in 8. cavalier. Calmann Levy. 1 fr. — Stahr, A., G. E. Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2 Bde. 8. Aufl. 8. Berlin, Guttentag. n. 6 M. geb. in 1 Bde. n. 7 M. 50. Pf. — Strauss, D. F., Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. 2. Aufl. gr. 8. Bonn, Strauss. n. 5 M. — Cohen, H., Kant's Begründung der Ethik. gr. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 6 M. — Schmidtborn, E., Darlegung und Prüfung der Kant'schen Kritik des ontologischen Beweises für's Dasein Gottes. 8. Wiesbaden, F. Niedner. n. 80 Pf. — Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Uebersetzt von A. Schopenhauer. 3. Aufl. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 3 M., geb. n. 4 M. — Bolin, W., über Ludwig Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass. Ursprünglich für die deutsche Rundschau verfasst. Zur Vertheilung an die Freunde des Verstorbenen als Privatmittheilung des Verfassers gedruckt. Helsingfors 1877. — Wright, Ch., philosophical discussions. With a biographical sketch of the author by Charles Elliot Norton. 8. 1 Lstr. 50 s. Holt.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Wolff, H, Spekulation und Philosophie. 2 Bde. gr. 8. Berlin, Denicke's Verlag. à n. 6 M. — Vogel, O., Häckel und die monistische Weltanschauung. Vortrag. gr. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 20 Pf. — Hermann, E., Woher und wohin? Schopenhauer's Antwort auf die letzten Lebensfragen, zusammengefasst und ergänzt. gr. 8. Bonn, Strauss. n. 1 M. 20 Pf. — Radenhausen, C., zum neuen Glauben. Einleitung und Uebersicht zum Osiris. gr. 8. Hamburg, O. Meissner. 1 M. 20 Pf. — M'Cosch, Jas., An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy, being a Defence of Fundamental truth. 2. Edition. 8. 10 s. 6 d. — Lambert, Ch., Le spiritualisme et la réligion. 2 vol. 8. 12 frs. — Conta, B., théorie du fatalisme. Essai de philosophie matérialiste. 8. 312 s. Bruxelles, G. Mayolez. — Martineau, M., modern materialism in its relation to religion and theol. With an introd by H. W. Bellows. 2 vol. in 1. 16. 1 M. 25 s.

IV. Zur Logik und Erkenntnisslehre. Lindner, G. A., Lehrbuch der formalen Logik. 4. Aufl. gr. 8. Wien, Gerold's Sohn. n. 2 M. 60 Pf. — Luthe, W., Beiträge zur Logik. 2. Thl. gr. 8. Berlin, W. Weber's Verlags-Conto. n. 1 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. VIII. S. 217.] — Ziegler, Th., logische Beispiele. Ein Nachtrag zu meinem Lehrbuch der Logik. gr. 8. Schaffhausen, Baader. n. 50 Pf. — Bahnsen, J., bedingter Gedanke und Bedingungssatz. 8. Leipzig, (Lauenburg, Ferlen.) 60 Pf.

V. Zur Metaphysik. Demogeot, J., notes sur les diverses questions de métaphysique et de littérature. (Dieu. Le Monde. La Providence. Le Mal. La Mort. La liberté morale. La loi morale. La Pensée. Les Religions. L'histoire et la politique. La littèrature et l'art.) 12. 3 frs. 50 c.

VI. Zur Naturphilosophie. Helmholtz, H., das Denken in der Medicin. Rede. gr. 8. Berlin, Hirschwald. n. 1. M. — Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Uebersetzt v. J. V. Carus. Lief. 61, 62. 63, 64. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 466.] — Haeckel, E., die heutige Entwickelungslehre im Verhältnisse zur Gesammtwissenschaft. Vortrag. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 1 M. — Moleschott, J., der Kreislauf des Lebens. 5. Aufl. Lief. 8. gr. 8. Mainz, v. Zabern. 1 M. [S. ob. S. 409]. — Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers. 2. Aufl. 8. Berlin, Staude. n. 50 Pf. — de Valmy, A., die Opfer der Wissenschaft und die Folgen der angewandten Naturphilosophie. Drei Bücher aus dem Leben des Professor Desens. 8. Leipzig, Barth. n. 2 M. — Vivisection, die, ihr wissenschaftlicher Werth und ihre ethische Berechtigung. Von Ἰατρός. gr. 8. n. 2 M.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Reich, E., Beiträge zur Anthropologie und Psychologie, mit Anwendungen auf das Leben der Gesellschaft. gr. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 6 M. — Kirchhoff, J., Grundlehren der Anthropologie. 2. (Titel-) Aufl. gr. 8. Leipzig, Wölfert's Verlag. n. 50 Pf. — Caspari, O., die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. 2. Aufl. 2. Bd. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 9 M. — Le Hon. L'homme fossile en Europe, son industrie, ses moeurs, ses oeuvres d'art. Quatrième édition, avec une notice biographique et des notes paléontologiques et archéologiques par E. Dupont. Avec 100 gravures. 8. (Bruxelles, Muquardt) 8 frs. — Zeitschrift für Völker-, psychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 10. Bd. 1. Hft. gr. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Waitz, Th., Grundlegung der Psychologie. 2. (Titel-) Ausg. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. 3 M. — Mich, J., Grundriss der Seelenlehre. 4. Aufl. 8. Troppau, Buchholz und Diebel. n. 1 M. 40 Pf. — Fechner, G. Th., in Sachen der Psychophysik. gr. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 5 M. —

Lombroso, Cesare, Genio e follia, terza edizione ampliata con quattro appendici. I giornali dei pazzi — una biblioteca mattoide — I cran dei grandi uomini — Polemica. 16. Milano. 2 L. 50 c. — Koch, J. L. A., vom Bewusstsein in Zuständen sog. Bewusstlosigkeit. gr. 8. Stuttgart, Enke. n. 1 M. — Davis, A. H., Unsterblichkeit kein Wahn. 16. Münster, Palm's Hofbuchh. in Comm. n. 1 M.

VIII. Zur Ethik und Culturgeschichte. Wallon, J., Emmanuel ou la discipline de l'esprit. Discours philosophique. 12. 3 frs. 50 c. — Lecky, W. F. H., history of European Morals, from Augustus to Charlemagne. 3. Edition, revised. 2 vols. gr. 16 s. — Bertauld, A., de la philosophie sociale, études critiques. 18. 2 frs. 50 c. — Carriere, M., die sittliche Weltordnung. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 8 M., geb n. 9 M. 50 Pf. — Kirchner, F., Der Mangel eines allgemeinen Moralprinzips in unserer Zeit. (Deutsche Zeit- und Steitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Hft. 92.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 40 Pf. — Berthezène, A., Le Progrès. I. Les Religions. II. La Revolution. III. La Science. 18-jésus. Leroux. 3 fr. — Blakiston's (Peyron) modern society in its religious and social aspects. lr. 8. 5 s. — Weiss, H., die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 2 M. 40 Pf. — Ferbus, N., la science positive du bonheur. 8. Nancy, Berger, Levrault et Co. n. 2 M. 70 Pf. — Philosophie der Freiheit. Dargestellt für deutsche Laien. gr. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 4 M. — Virchow, R., die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. Rede. gr. 8. Berlin, Wiegandt, Hempel und Parey. n. 1 M. — Hellmann, R., über Geschlechtsfreiheit. Ein philosophischer Versuch zur Erhöhung des menschlichen Glückes. 8. Berlin, Staude. n. 3 M., geb. n. 4 M. — Milner, E., Politik und politisches Denken. gr. 8. Stuttgart, Metzler'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 1 M. 60 Pfg. — Henne-am-Rhyn, O., allgemeine Kulturgeschichte von der Urzeit bis zur Gegenwart. 3. Bd. Das Mittelalter. gr. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 9 M. — Rosenkranz, K., neue Studien. 3. Bd. Studien zur Literatur und Culturgeschichte. gr. 8. Leipzig, Koschny. n. 8 M. — Rutenberg, A., Gedankenfreiheiten, offenherzige Betrachtungen über Menschenthum, Kunst und Literatur. 2. (Titel-) Aufl. der Studien und Kritiken. Berlin, Staude. n. 3 M.

IX. Zur Philosophie der Geschichte. Heinrich, B., Schreitet die Menschheit fort? (Gemeinfassliche Vorträge zum Vorlesen in Vereinen. Herausgegeben von Carstädt. Heft 7.) Breslau, Köbner. n. 2 M. — Pfleiderer, E., die Idee eines goldenen Zeitalters, ein geschichtsphilosophischer Versuch. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 2 M. 40 Pf.

X. Zur Religionsphilosophie. Hermann, E., wie eine positive Religion entsteht. Dargethan an der Urgeschichte des Islam. gr. 8. Bonn, Strauss. n. 1 M. 50 Pf. — Reuter, H., Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. 2. Bd. gr. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 8 M. — Zart, G., Bibel und Naturwissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältniss dargestellt. gr. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 2 M.

XI. Zur religiösen Frage. Grübnau, der Lehrbegriff der Kirche aus dem Standpunkte der wissenschaftlichen Naturerkenntniss betrachtet. 8. Berlin, Denicke's Verlag. n. 5 M. — Hamberger, J., die biblische Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte. gr. 8. München, Moshoff's Verlag. n. 2 M. 25 Pf. — Müller, W., Vorträge und Aufsätze. Herausgegeben von J. E. Websky. gr. 8. Berlin, C. Heymann's Verlag. n. 5 M., geb. n. 7 M.

XII. Zur Aesthetik. Allen's, Grant, Physiological Aesthetics. gr. 8. 9 s. — Dimitresco, C. D., der Schönheitsbegriff. Eine ästhetisch-psychologische Studie. gr. 8. Leipzig, Matthes. n. 1 M. 60 Pf. — Blaserna,

P., le son et la musique, suivis des causes physiologiques de l'harmonie musicale par H. Helmholtz. 8. Avec 50 fig. 6 Frs. — Schuré, E., das musikalische Drama. 8. Leipzig, Schloemp. n. 6 M. — Hartung, J. A., Lehrplan der Alten über die Dichtkunst durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt. 2. (Titel-) Ausg. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. 4 M. — Frenzel, K., Berliner Dramaturgie. 2 Bde. gr. 8. Hannover, Rümpler. n. 12 M. — Goldschmidt, W., dramaturgische Notizen. 8. Berlin, Bichteler & Comp. n. 3 M.

XIII. Zur Pädagogik. Cornelia. Zeitschrift für häusliche Erziehung, herausgegeben von C. Pilz. Bd. 28. (5 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagsbuchhandlung. pro cplt. n. 2 M. 25 Pf. — Schulzeitung, rheinisch-westphälische. Herausgegeben von J. Müllermeister. 1. Jahrg. 1877/78. Nr. 1. Hoch 4. Aachen, Barth. Vierteljährlich n. 1 M. — Studien, pädagogische. Herausgegeben von W. Rein. Heft 18. gr. 8. Eisenach, Bacmeister. n. 1 M. [S. ob. S. 245.] Inhalt: Die Erziehungsschule. Gekrönte Preisschrift. v. G. Fröhlich. — Sutermeister, O., pädagogische Distichen. 2. Aufl. 8. Rorschach, Rommel. n. 1 M. 60 Pf. — Vogel, A., Geschichte der Pädagogik als Wissenschaft. gr. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 7 M. 50 Pf. — Rousseau, J. J. Herausgegeben von T. Vogt und E. v. Sallwürk. 2 Bde. gr. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. à n. 3 M. — Pestalozzi's, J. H., ausgewählte Werke, herausgegeben von F. Mann. Bd. 1. 2. Aufl. gr. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 2 M. 50 Pf. — Herbart's, J. F., pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Bartholomäi. 2 Bde. 2. Aufl. gr. 8. Langensalza. Beyer u. Söhne. n. 5 M. 50 Pf. — Dittes, F., Schule der Pädagogik. 2. Aufl. Liefg. 1 und 2. gr. 8. Wien, Klinkhardt. à n. 50 Pf. — Schumann, J. C. G., Leitfaden der Pädagogik für den Unterricht in Lehrerbildungsanstalten. 1. Th. 2. Aufl. gr. 8. Hannover, Meyer. n. 2 M. 40 Pf. — Schumann, J. C. G., kleinere Schriften über pädagogische und kulturgeschichtliche Fragen. 1. Heft. 2. (Titel-) Ausgabe. gr. 8. Hannover, Meyer. n. 1 M. 60 Pf. — Gertrud, die vortreffliche Mutter und Frau. Ausgewählte Kapitel aus Lienhard und Gertrud von Pestalozzi. 8. Duisburg, Mendelssohn. 40 Pf. — Hohlfeld, P., die Vermittlung der Gegensätze, Fröbel's Grundsätze. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlagsbuchh. n. 40 Pf. — v. Marenholz-Bülow, B., gesammelte Beiträge zum Verständniss der Fröbel'schen Erziehungsidee. 2. Bd. gr. 8. Cassel, Wigand. n. 2 M. — Kahle, F. H., Grundzüge der evangelischen Volksschulerziehung. 3. Aufl. gr. 8. Breslau, Dülfer's Verlag. n. 7 M. — Kehr, Worauf es in unseren Volksschulen jetzt hauptsächlich ankommt. Vortrag. gr. 8. Gotha, Thienemann. n. 50 Pf. — Was soll's mit der Volksschule werden? 1. Flugschrift. Herausgegeben von einem Verein rheinischer Schulfreunde. gr. 8. Elberfeld, Langewiesche's Buchh. in Commiss. baar 25 Pf. — Alexi, C., das höhere Unterrichtswesen in Preussen. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 1 M. 20 Pf. — Foss, H. E., 20 Schulreden. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 5 M. — Walser, E., die Entwickelung des Realschulwesens und die zu lösenden Unterrichtsaufgaben. gr. 8. Wien, Hölder. n. 1 M. — Universitäts-Kalender, deutscher. 12. Ausg. Winter-Semester 1877/78. Unter Mitwirkung von W. Seelmann herausgegeben von F. Ascherson. 2 Thle. Geb. 16. Berlin, Simion. n. 2 M. 25 Pf. — Dasselbe. 2. Thl. apart. 16. n. 1 M. 50 Pf. — Kalender, akademischer, der österreichischen Hochschulen für das Studienjahr 1878. 16. Wien, Perles. In Leinwand geb. n. 2 M. 80 Pf., in Leder geb. n. 4 M. — Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550. gr. 8. Tübingen, Laupp'sche Buchh. n. 12 M. — Alma Mater. Fest-Ausgabe zum 400-

jährigen Jubiläum der Universität Tübingen. gr. 4. Wien, Perles. n 2 M. — Kalender für polytechnische Hochschulen. Jahrgang 1877. Herausgegeben von F. Ascherson. 16. Berlin, Simion. geb. n. 1 M. 50 Pf.

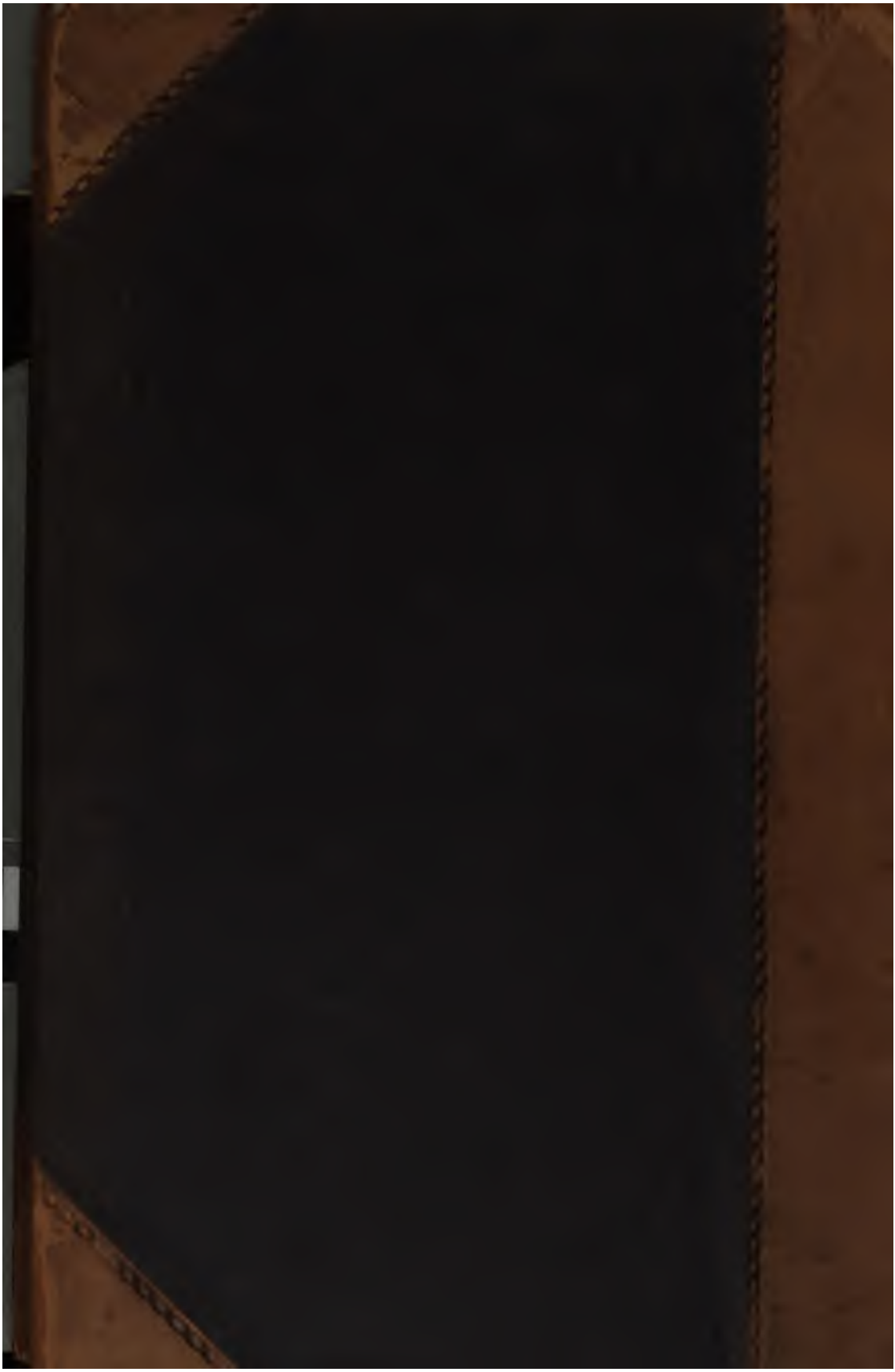
Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgegeben von J. H. v. Fichte, Herm. Ulrici und J. U. Wirth. Halle. Bd. 71. Heft 2. Th. v. Varnbüler, Das reine Sein. Organische Synthese oder Schema? — H. Ulrici, Der Begriff der Entwickelung als philosophisches Princip. — Dr. E. Dreher, Zum Verständniss der Sinneswahrnehmung. I. — P. Schröder, Das Verhältniss der Causalität zur objectiven Welt. — Recensionen: Fr. Hoffmann: J. H. Fichte, Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. — Dorner: A. Krause, Die Gesetze des menschlichen Herzens. — Th. v. Varnbüler: H. Helmholtz, Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome. — K. Kehrbach: F. Schultze, Ueber Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. — H. Ulrici: F. Kirchner, Katechismus der Geschichte der Philosophie. — Derselbe: J. H. v. Kirchmann, Katechismus der Philosophie. — Derselbe: K. Kehrbach, Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant. — Derselbe: C. Ueberhorst, Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung. — Dr. v. Reichlin-Meldegg: J. E. Alaux, Methode pour constituer la philosophie première. — Neudecker: Carl Uphues, Reform des menschlichen Erkennens. — Bibliographie.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1877. X. H. Lotze, Sur la formation de la notion d'espace. — M. Strascewski, La psychologie est-elle une science? — D. Nolen, L'idealisme de Lange. — Notes et documents: Alex. Main. Cause et Volonté. — C. Henry, Malebranche, d'après des manuscrits inédits. — Analyses et comptes-rendus: O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. — Ferraz, Etudes sur la Philosophie en France au XIXe siècle. — B. Conta, Théorie du fatalisme: Essai de philosophie materialiste. — Blaserna et Helmholtz, Le Son et la Musique. — W. Carpenter, Mesmerism and spiritualism scientifically considered. — Revue des periodiques étrangers: Vierteljahrschrift für die wissenschaftliche Philosophie. — Philosophische Monatshefte. — XI. Dr. Ch. Richet, La Douleur: Etude de psychologie physiologique. — Séailles, L'esthétique de Hartmann (1er art.). — Notes et Documents: Dr. G. Le Bon, Sur l'étude du caractère. — Variétés: L. Mabilleau, P. Pomponazzo et ses recents interprètes italiens. — Analyses et comptes-rendus: Benno Erdmann, Die Axiome der Geometrie. — J. Grote, A Treatise of the moral Ideals. — Béraud, L'idée de Dieu dans le spiritualisme moderne. — F. Schultze, Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. — Muhry, Die exacte Naturphilosophie. — Revue des périodiques: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

La Filosofia delle scuole Italiane, rivista bimestrale. Roma, Bd. XVI. Disp. 1a VIII. G. Gandelli, del sentimento. — J. Mamiani, Della psicologia di Kant II. — A. Tagliaferri, Filosofia della religione. — J. Mamiani, Positivismo, scienza e metafisica. — A. Macchia, Della percezione. — J. Mamiani, Brevi note alla lettera che precede. — Bibliografia: 1. A. Galasso. 2. L. Cecchi. 3. A. Espinas. — Periodici di filosofia. — Notizie. — Recenti publicazioni.

Miscelle.

An der Universität Bonn hat sich Dr. Th. Lipps als Privatdocent der Philosophie habilitirt und ist bereits für das laufende Semester in Lehrthätigkeit getreten.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.